مركز دراسات الوحدة العربية

يوسف الشويري

الأصوليّة الإسلاميّة

حركات الإحياء والإصلاح والتطرّف

الطبعة الثانية

الأصولية الإسلامية

حركات الإحياء والإصلاح والتطرف



مركز دراسات الوحدة العربية

الأصولية الإسلامية

حركات الإحياء والإصلاح والتطرف

يوسف الشويري

ترجمة : عمرو بسيوني

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الشويري، يوسف

الأصولية الإسلامية: حركات الإحياء والإصلاح والتطرف/ يوسف الشويري؛ ترجمة عمرو بسيوني.

256 ص.

ببليوغرافية: ص 245 - 250

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-872-5

1. الأصولية الإسلامية. 2. الحركات الإسلامية. 3. الإسلام. 4. الإسلام السياسي.

5. الإخوان المسلمون. 6. الاشتراكية. أ. العنوان. ب. بسيوني، عمرو (المترجم).

320.557

العنوان الأصلي بالإنكليزية

Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements (3rd ed.)

(London; New York: Continuum, 2010).

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى : بيروت، شباط/فبراير 2019

المحتويات

تقديم الطبعة العربية

تتوخى هذه الدراسة تقديم قراءة جديدة لظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وتحاول تبيّن مدى صحة تمثيل هذه الحركات للإسلام في جذوره وبدايات نشوئه. وهي تقوم بذلك انطلاقاً من التقاط السياق السياسي ومن ثم البعد التاريخي لكل منهما. ولذلك كان لا بدّ من إجراء مقارنة معمّقة بين الإسلام في منعطفاته المتنوّعة وهذه الحركات التي تنسب كل ما تؤمن به أو تفعله إلى الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو سيرة النبي والصحابة والإرهاصات الأولى للدعوة. وعلى الرغم من تشعّب الموضوع واتّساع نطاقه وغزارة مادته، أعتقد أنني خطوت الخطوات الأولى في الاتجاه الصحيح.

وأود أن أشير بادئ ذي بدء، إلى أنني عمدت إلى تعيين الخصائص المميّزة لكل مرحلة تاريخية وفق منهج التحقيب الذي طوّرته النظريات الحداثية، والتي بتنا نستخدمها سواء في دراسة القواعد والعناصر التي تضبط الخطاب الثقافي - السياسي، أو في اكتشاف أدوات المعرفة التي تتيح توزيع وتوزّع مفاهيم ومصطلحات من دون سواها. ويؤدي هذا التعيين للخصائص إلى رؤية ما يفصل مرحلة عن أخرى، وبالتالي يسمح بالإفصاح عن مدى تفردها وكيفية فرادتها ونحن نعبر إلى المنعطف الثاني.

وإذا أردنا التحدّث بلغتنا المعاصرة، فإن هذه الخصائص تتراءى عبر شبكة من المفاهيم، تندرج بدورها في جداول صالحة للمقارنة الفورية. ويمكن للقارئ تفحّص الجداول التي أدرجتها كملحق في هذا الكتاب كنموذج لما أقصده. وسوف يلاحظ للتوّ أن ما قمت به يقدّم خلاصة دقيقة لهيكل الدراسة ومنهجها في تعاطيها مع مادّتها وموضوع بحثها.

ونلاحظ أول ما نلاحظ أنه جرى تقسيم الحركات الإسلامية التي نشأت في العصر الحديث والراهن إلى ثلاثة تيارات، أو مدارس، تتمايز وتتغاير عبر كل الأصعدة الثقافية والفقهية والسياسية، وربما الأهم من كل ذلك، اختلاف قواعدها الاجتماعية. فالحركة الإسلامية الإحيائية، وهي أول هذه التيارات، كانت قبلية التكوين في معظمها وتؤكد قبائليتُها القدرةَ الذاتيةَ للإسلام ليجدّد نفسه

من دون الالتفات إلى نظم أو تجارب أخرى. ولعل الوهابية كانت أبرزها. وحلت محلها بعد فشلها، الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، وكانت عكس الأولى منفتحة إلى حد بعيد لاستقبال وهضم ما استجد وأثبت جدواه في مجتمعات وثقافات مغايرة. وكانت تقودها مجموعات من سكان المدن، بخاصة تلك التي تعمل في مؤسسات دولها. ولعل حركة التنظيمات العثمانية ومدرسة الأفغاني-عبده هما أبرز من مثّلها. ونصل إلى الراديكالية الإسلامية بكل أطيافها المعاصرة والراهنة. وهي تمثل، أو يتبناها، قطاعات من الحرفيين والموظفين الصغار أو شرائح من أبناء الريف الذين استقروا حديثاً في المدن، بحثاً عن عمل وهرباً من عالم تزداد آفاقه ضيقاً. كما أن من المفيد الإشارة إلى أن هذه الحركات لا تكرر بعضها بعضاً أو لا تتجاور، ويستمر كل منها وكأن تطور الحياة وتبدّل الأوضاع لم يفعلا فعلهما في إسقاط واحدة وبروز أخرى محلها.

وأودّ التنويه أنني قد قمت بتحديث النص في بعض جوانبه المتعلقة بالتطورات السياسية في البلدان العربية والإسلامية، وذلك من دون الإخلال بالبناء النظري الذي أشرت إليه أعلاه. وهذا ما فعلته أيضاً في الطبعات الإنكليزية المتتالية. غير أنني لم أتطرق إلى نشوء وانكفاء "داعش" أو الدولة الإسلامية في العراق والشام، والنصرة وعشرات المنظمات الأخرى التي برزت في أعقاب الربيع العربي وحوّلته إلى فصل شتاء، نهاره عواصف وأعاصير، وليله صقيع وزمهرير. وقد تبيّن لي أن داعش وأخواتها لا تضيف بعداً كيفيّاً أو نوعيّاً إلى ما اعتبرته الملامح الرئيسة للراديكالية الإسلامية. ولا بدّ من التنويه بالدراسات التي نشرها كلٌّ من الزميلين أحمد دلّال وفواز جرجس عن داعش، وأشرت إليها في قسم المراجع في نهاية الكتاب. والجدير بالذكر أن الكتاب قد بات يستخدم في البرامج الدراسية للجامعات في أنحاء شتى من العالم. كما أضحى مرجعاً أساسياً في الدراسات التي تتناول تاريخ الحركات الإسلامية الحديثة وتكوينها ومنظوماتها الفكرية. وأتمنى أن يجد فيه القارئ العربي بعض الفائدة في رسم دليل واضح للدخول إلى عالم هذه الحركات، والتمكن من إدراك الفوارق والمواصفات التي تميّز حركة نشأت في القرن الثامن عشر وأخرى برزت في النصف الثاني من القرن العشرين. ولعل هذه المداخل تجعل من دراسة النشاط السياسي والعنفي، الذي يحمل عناوين الدين، أكثر قابلية للإمساك بمجاله النسبي وللاقتراب من انبثاقه نتيجةَ ظروفٍ اجتماعية وآفاق ذهنية تشير إلى زمان خروجها ومكان ظهورها.

يوسف الشويري

29 تشرين الثاني/نوفمبر 2018

مقدّمة الطبعة الثانية

يعارض مُعظمُ الكُتّاب والمفكرين الإسلاميين، إلى جانب عدد من الباحثين الغربيين، استخدامَ «الأصولية» كمصطلحٍ عامٍّ، معتبرين إياه إما غير ذي صلة بالإسلام، أو أنه في أفضل الأحوال مفهومٌ مشكوكٌ فيه وأجنبيٌّ على التراث الثقافي للمسلمين. ونتيجةً لذلك، فقد بُذِلت جهودٌ جادّة لإيجاد تصنيف أكثر حيادية، يُعدّ أقل ارتباطاً بعبارات أوروبية أو أمريكية. وقد تضمَّنت قائمةُ المصطلحات البديلة حتى الآن «الإسلاموية» و«الإسلام السياسي» و«الصحوة الإسلامية»، ومجموعة أخرى من المصطلحات، ولكنها ليست أقل إثارة للجدل، مثل «السلفية» و«النهضة الإسلامية».

ومع ذلك، فإن كون المرء «أصولياً» هو تسميةٌ عربية أصيلة بارزة، وقد وُضعت في الأصل، على الأقل منذ القرن التاسع من تاريخنا، لفئتيْن من علماء المسلمين: الفقهاء وعلماء المتكلمين. ففي حين كان الفقهاءُ متخصصين في أصول الفقه، فقد كان علماء الكلام يشرحون أصول الدين، مستخدمين المنطق اليوناني ومقولات أرسطو.

وهكذا فإن **الأصولية** في الإسلام التاريخي كانت في تطورها المبكر مرتبطةً بنشاط علمي وديني، جرى القيام به بغرض توضيح مبادئ ومصادر فرع معرفي معيّن. وإضافةً إلى الفقه والعقيدة، أدّت دراسة قواعد اللغة العربية والشعر والفلسفة إلى ظهور علماء الكلام الذين شرحوا المبادئ الأولى والافتراضات الأساسية للعقيدة. علاوة على ذلك، فقد كان من المفترض أن تشتق القضايا الفرعية أو الثانوية من هذه الأصول النظرية. وغني عن القول إن أصحاب المبادئ الأساسية سيطروا على المشهد الفكري، وحددوا تطور الثقافة العالية في الإسلام.

تَجْمع الأصوليةُ الإسلامية المعاصرة والحديثة بين العمل السياسي والرغبة المتحمسة في اكتشاف المشروع الأصلي للمجتمع التقيّ ومبادئه الأيديولوجية. ومن ثم فإنّ إعادة اكتشاف أصول الدين، وبصرف النظر عن تكويناته النظرية المتعددة وسياقاته الاجتماعية، تتمتع بحضور تاريخي طويل في الإسلام. كما أن إعادة الاكتشاف هذه تعدُّ السمة المميزة للحركات الإحيائية والإصلاحية والراديكالية، كما جرت دراستها في هذا الكتاب.

وبذلك فمن الشرعي تماماً استخدام مصطلح «الأصولية»، على الرغم من دلالاته الأنكلوساكسونية والإنجيلية، من أجل توصيف الحركات الفكرية واللاهوتية والسياسية في العالم الإسلامي. ومع ذلك فلا يهدف هذا الإصرار على استخدام مصطلح عميق الجذور إلى افتراض استمرارية أشكال ثقافية أو حركات ثورية. ولكنها مجرد أداة لغوية يمكن تسخيرها لصالح تسمية عامة. كما أنها لا تقتضي التزاماً مطابقاً بالحفاظ على مظهرها العرَضي في الخطاب الغربي كمعيار للتصنيف الصحيح.

فضلاً عن ذلك ففي حين أن كلمات مثل (ديمقراطية) و(اشتراكية) قد صاغها النحاة العرب في القرن التاسع عشر من أجل التعبير عن مفاهيم ومؤسسات جديدة؛ فقد استمرت لفظتا «أصولي» و«أصولية» تردان في الخطابات اللاهوتية والنظرية الإسلامية منذ بروز الحركة الدينية للمعتزلة في البصرة بالعراق، في النصف الأول من القرن الثامن. أصبحت هذه الحركة، على الرغم من أفولها بعد القرن الحادي عشر؛ واحدةً من المدارس الفلسفية الأكثر تأثيراً في الإسلام. واعتُمدت عقيدتُها في العقود الأولى من القرن التاسع من الدولة العباسية، وحدَّدت عقائدُها مسارَ المناقشات اللاهوتية اللاحقة في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

لقد طوّر المعتزلة عقيدةً مكوَّنةً من خمسة مبادئ (الأصول الخمسة): (1) توحيد الله. (2) عدالة الله المطلقة. (3) الوعد والوعيد في الآخرة. (4) المنزلة بين المنزلتين، معتبرين أن العصاة ليسوا مسلمين ولا كفاراً. (5) وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ربما يكون أكثر من مجرد مصادفة أن أركان الإسلام تنقسم أيضاً إلى خمس فئات، مثلها مثل التقسيم الذي قام به المعتزلة.

ومن جهة أخرى، تلقَّى علمُ أصول الفقه عرضَه الأكثر تفصيلاً وصقْلاً بتوجيهٍ من محمد بن إدريس الشافعي (ت 820). وكانت هذه الأصول هي: القرآن، والسُّنة (أو أقوال النبي ﷺ وأعماله)، والقياس، وإجماع جماعة المؤمنين.

وتمهَّد الطريق، في أعقاب هذه التفصيلات اللاهوتية والفقهية، لتركيبٍ جديد، يأخذ في الحسبان مساهمات (علم الكلام) و(علم الفقه). وقد أنجز المعتزلي السابق أبو الحسن الأشعري (ت 935) هذا التركيب. شرع الأشعري في استخدام أساليب أساتذته المعتزلة السابقين، في تأسيس نظام لاهوتي جديد كان له تأثير ثابت وشامل في الدوائر السنية. أحد أعماله كان بعنوان **الإبانة عن أصول الديانة**. ووضَّح في ذلك الكتاب نظريته عن ذات الله وصفاته، ونقض المعتقدات والآراء التي تمسكت بها الطوائف المبتدعة أو غير الأورثوذكسية.

أصبح هذا الاندماج في الحجج اللاهوتية والفقهية والفلسفية في القرن الحادي عشر تقليداً

راسخاً، لدرجة أن شخصاً شهيراً مثل عبد القادر البغدادي (ت 1037) قد ضمَّن كتابه **أصول الدين** معالجة منهجية تبدأ بالكون، ثم صفات الله، ثم أركان الإسلام الخمسة، وتنتهي بأهمية الجهاد، وقوانين الملكية، ووجوب نصب إمام لقيادة المجتمع [1]. وفي القرن الثاني عشر، كتب شخصٌ لاهوتي ومفسّر شهير آخر في الإسلام، فخر الدين الرازي (ت 1209)، مختصراً بعنوان **معالم أصول الدين**. يطلق عليه محقق الكتاب الحديث أنه:

الإمام الكبير شيخ الإسلام العلامة النحرير، الأصولي، المتكلّم، المناظر، المفسّر، صاحب التصانيف المشهورة في الآفاق... الفقيه الشافعي المذهب، الأشعري العقيدة،...، فاق أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، خصوصاً في الأصليْن، أصول الفقه وأصول الدين،...، فريد عصره، ونسيج وحده [2].

ومن ثَمَّ تعامل مختصر الرازي مع حقول: العقيدة، ومبادئ الفقه ومنهجيته، والقواعد التي تحكم الاختلافات في الرأي.

علاوة على ذلك فليس من قبيل المصادفة أن ترتبط أسماء المؤسسين الروحيين أو الفكريين للحركات الحديثة الثلاث التي جرت دراستها في هذا الكتاب بنصوص تتناول أصول الإسلام أو مبادئه أو أسئلته النهائية.

لقد ألَّف المؤسس الروحي للإحيائية، محمد بن عبد الوهاب، عدداً من الرسائل تحت عناوين: **كتاب التوحيد**، و**ثلاثة الأصول**، و**أصول الإيمان** [3].

ونشر محمد عبده، أبرز قادة الحركة الإصلاحية، عام 1897: **رسالة التوحيد**. وهي واحدة من أكثر أعمال عبده شعبيةً وإقناعاً، وقد عمِلت على إعادة التأسيس لدراسة العقائد والمبادئ الدينية الأولى كشرط مسبق لإطلاق رسالة الإسلام في العالم الحديث. تُناقَش استعادةُ روح المبادئ الأولى للإسلام (الأصول)، طوال هذه الرسالة، بكل سلطة الدليل النصي والتاريخي [4]. وفضلًا عن ذلك فقد وصَفَ عقيدة التوحيد بأنها «حجر الزاوية» للإسلام والأديان بشكل عام.

وكرّس سيد قطب، المؤسس الفكري للراديكالية، معظمَ إنتاجه الأدبي والديني لعرض المبادئ الأولى للإسلام. وفي الواقع، فإن مساهمته الرئيسة في الخطاب الإسلامي المعاصر هي هذا

---

(1) عبد القاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980).

(2) فخر الدين الرازي، **معالم أصول الدين**، تحقيق وتقديم طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: الأزهر، [د. ت.]).

(3) محمد بن عبد الوهاب، **العقيدة والآداب الإسلامية** (الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1976)، ج 1.

(4) محمد عبده، **رسالة التوحيد** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص 17، 21، 23 -25 و124.

الموضوع المتكرر. يكرر كتابٌ له، نُشِر بعد وفاته، هذا النوعَ من التفكير بطريقة منهجية وبانورامية. كُتِب هذا الكتاب قبل فترة وجيزة من وفاته، تحت عنوان **مقوِّمات التصوُّر الإسلامي**، وفيه يُعلن أن هذه الأصول ثابتة وغير قابلة للتغيير. وعلاوة على ذلك، فإن هذه المقومات تشكّل «الأصول الثابتة القادرة على الحفاظ على الإنسانية وهي تدور حول محور ثابت وفي إطار ثابت»[5].

وبالتالي فإن وصية قطب الأخيرة، إضافةً إلى أعمال ابن عبد الوهاب وعبده المنشورة، تبرّر استخدامَ مصطلح «الأصولية» كدالٍّ إسلامي أصيل، على اعتبار أن افتراضه الأساسي، في حُجةٍ ملائمةٍ لقطب، هو «تحديد أصول التصوُّر الإسلامي أو مبادئه الأساسية»[6].

يجب أن يستند المفهوم الأساسي للأصولية في هذا السياق إلى تمييز واضح بين الافتراضات الأساسية للإسلام وتلك المرتبطة بالممارسات، وبالتالي ذات الطبيعة الثانوية. شمل هذا التمييزُ، بدرجات متفاوتة من الوضوح والتشديد، الإحيائيين والإصلاحيين والراديكاليين.

وغنيٌّ عن القول إن ترسيم حدود التمييز بين المبادئ الأولى وفروعها الثانوية قد أدّى إلى تأويلاتٍ متباينة، كانت غالباً ما تأخذ طابعَ الاكتشافات الجديدة. وعلاوة على ذلك، ينبغي للمرء في هذا الصدد أن يفرِّق بين الأصولية كظاهرة عالمية، والمظاهر الخاصة لحركاتها اليهودية والمسيحية والإسلامية. ومن هذا المنطلق، يمكن للمرء أن يلاقي الأصوليةَ في كلٍّ من الولايات المتحدة الأمريكية والوطن العربي معاً.

الطوبى والطوبى المعكوسة (Dystopia and Utopia)

يُقال أحياناً إن الحركات الإسلامية «طوباوية»، من دون تعريف دقيق لمثل هذا التصنيف. ومع ذلك يفترض التعريف أن طوبى الإسلاميين هي فكرة خيالية أصبحت غير مقبولة، أو في أفضل الأحوال، هي عودة غير واقعية إلى عالم مفقود.

ويُنظر على وجه الخصوص إلى عدم قابلية الاستدامة تلك على أنها بسبب الاختلافات، غير القابلة للتوافق، بين الحداثة والنظام القديم الذي يرجع في الأساس إلى العصور الوسطى في نظرته ومؤسساته. وكونها حضارةً قبلَ حديثة، فلا يمكن بالتالي إعادة بناء الحضارة الإسلامية في عالمٍ تخلّى عن جميع الركائز الثقافية والسياسية للمجتمعات القديمة والوسيطة، سواء أكانت غربيّةً أم شرقية.

---

(5) سيد قطب، **مقوّمات التصور الإسلامي** (بيروت: دار الشروق، 1986)، ص 33.

(6) المصدر نفسه، ص 22.

في حين أنّ مِثْل هذا الجدل ينطوي على الكثير من الصحة، إلا أن افتراضه الأساسي حول المثل العليا الطوباوية لا يقدِّم تصويراً دقيقاً لهذا الموضوع. فهذا التصوير مشكوك فيه لأن مشروع الإسلاميين، على الرغم من انتماءاته الحديثة والمعاصرة، يتعارض تماماً مع تقليد الفكر الطوباوي كما تطوّر في الغرب.

وعلى الرغم من عدم وجود اتفاق عام بين الباحثين على مرغوبية الطوبى، مثل تلك التي رَوَّجها أفلاطون في **الجمهورية** (Republic)، أو توماس مور في **الطوبى** (Utopia) (1516)، أو فرانسيس بيكون في **أتلانتس الجديدة** (New Atlantis) (1627)؛ إلا أنّ معظم دارسي هذا الموضوع يعتبرون الفكر الطوباوي موجَّهاً نحو المستقبل. أو كما يشير بنديكت أندرسون في مناقشة لاكتشافات أوروبا في القرن السادس عشر:

إن جميع هذه الطوبيات المتخيَّلة تنطلق من الاكتشافات الحقيقية، يجري تصويرها ليس كجنَّاتِ عدنٍ مفقودة، ولكن كمجتمعات معاصرة. يمكن للمرء أن يجادل بأنها يجب أن تكون كذلك، لأنها كانت تتكوَّن من انتقاداتٍ للمجتمعات المعاصرة، ووضعت الاكتشافاتُ حداً لضرورة البحث عن نماذج في العصور القديمة الزائلة [7].

وبعبارة أخرى، فإن الاتجاه المستقبلي للفكر الطوباوي يحول دون اعتماده على النماذج الماضية، وبالتالي يشكل قطْعاً واضحاً مع كلٍّ من الحاضر والقديم.

فالطوبى، بهذا المعنى، هي مجتمع مثالي أو خيالي تتمتع بمؤسسات غير معروفة حتى الآن، وتُنَظَّم على أساس المواطنة المتساوية. علاوة على ذلك، يجري تمكين المواطنين أنفسهم من وَضْع قوانينهم الخاصة والوصول إلى مرحلة من التناغم الاجتماعي والكمال الأرضي. كِلتا هاتيْن الخاصيتين - المواطنة المتساوية والسلطة التشريعية - إما مستبعدة تماماً وإما مقيدة بشدّة من خلال الافتراضات الأيديولوجية لمفاهيم الإسلاميين.

فضلاً عن ذلك، فإن الطوبى هي أولاً وقبل كل شيء مشروعات علمانية، تُعتبر الخَلْق الأكمل للمجتمع الإنساني العقلاني. فكونه علمانيّاً وعقلانيّاً، يخوِّل فكرُ الطوبى أعضاءَ مجتمعه سلطةَ اختراع قوانين وابتكار مؤسسات تتناسب مع المثل العليا للبشرية. ومن المتوقع أن تكون هذه القوانين والمؤسسات أفضلَ ضمانٍ لخلق النظام والاستقرار، بعيداً من الأوضاع الفوضوية والقيم المتدهوِرة والدوافع الشريرة.

---

(7) Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, rev. ed. (London: Verso, 1993), p. 69.

يرفض الفكر الطوباوي، من خلال افتراض إبداع وعقلانية البشر، الغرائزَ والرغباتِ البدائية، ويسعى إلى تجاوز الطبيعة من أجل غرس الوعي المديني في المجتمع [8].

وبعد أن رسمنا المفاهيم الأولية للمثل العليا الطوباوية، فليس من الممكن أن يخفق المرءُ في رؤية الهوَّة بين هذا النظام من الأفكار وذلك الذي ظهر في الأدبيات المعاصرة للراديكالية الإسلامية. ولهذا السبب، فإن مفاهيم الإسلاميين لتنظيم الدولة والانبعاث الاجتماعي هي أكثر شبهاً بطوبى معكوسة (Dystopia) وبكل جوانبها السلبية المصاحبة.

---

(8) J. C. Davis, Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516-1700 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), p. 379.

مقدّمة الطبعة الأولى

إنّ الأصولية الإسلامية تعبيرٌ غامض، شاع استعمالُه لوصف العقيدة النضالية للحركات الإسلامية المعاصرة. غير أن استخدامها في هذا الكتاب يشير إلى منظومات فكرية وحركات سياسية إسلامية برزت منذ القرن الثامن عشر في بلدان متباعدة بعضها عن بعض مثل المملكة العربية السعودية وإندونيسيا ونيجيريا والهند.

وفي حين أن تعبير "الأصولية" ذو أصل بروتستانتي واضح، يدلّ على المعنى الحرفي والخلّاق في تفسير التوراة في آنٍ واحد، فقد أعيد تحديدُه هنا، للافتقار إلى كلمة أفضل، وذلك من أجل إعطاء مضمون أقلَّ ضبطاً أو دقة. وهكذا نفترض أن المعنى المباشر للأصولية يُشير إلى موقف فكري معيّن يعلن أنه يستمد مبادئه السياسية من نص سرمدي مقدّس.

وهكذا، جرى تعيين ثلاث حركات منفصلة، ودراستها ضمن هذا الإطار الملائم، وهي: الإحيائية، والإصلاحية، والراديكالية. وجرى التعامل مع كل حركة ككيان مميّز يملك خصائص نشوئِه التاريخي ومحيطه الاجتماعي–الاقتصادي، ونطاقه الذهني التصوُّري.

علاوة على ذلك، فمع أنّ أتباع هذه الحركات الثلاث قد احتكموا إلى القرآن في صياغة استجابتهم لمسائل معيّنة، إلا أن هذه الاحتكامات أدّت إلى نتائج وتأويلات مختلفة.

تعني الإحيائيةُ الحركاتِ الإسلاميةَ التي برزت إلى الوجود في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكانت في الأغلب الأعم مقتصرةً في وجودها على المناطق الهامشية والأطراف الواقعة خارج نطاق السلطات السياسية المركزية، في حين أن قاعدتها الاجتماعية طغى عليها التكوين القَبَلي، إضافة إلى أنها حددت نظرتَها السياسية بأسلوب حوارٍ إسلامي داخلي. ولعلَّ أولَ حركة إحيائية وأكثرها شهرة كانت تلك التي نشأت في أواسط الجزيرة العربية بهداية قائد ديني وزعيم محلي. من هنا فإن عام 1749، وهو تاريخ الترسُّخ النهائي لتحالُفٍ سياسيّ أُقيم بين محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود، يعنِي نقطةَ بدءِ تيارٍ إحيائي يتناوله الفصُل الأول.

أما الإصلاحية الإسلامية فكانت، بعكس ذلك، حركةً مدينية وُلدت في القرن التاسع عشر واستّمرت حتى القرن العشرين. وكان قادتُها موظَّفِي دولةٍ، ومفكرين أو علماء معادين بحدة لتفسيرات الدين التقليدية. وعمدت الإصلاحيةُ إلى إدارة حوارٍ مفتوح مع الثقافات والفلسفات الأوروبية في محاولة منها لمواجهة ما تصوّرت أنه حالة من التدهور الإسلامي لم يعد بالإمكان احتمالها. وكان مفكّروها يطمحون عبر دراستهم لمرحلة الحضارة الأوروبية ما قبل الصناعية إلى اكتشاف مستلزمات بناء هياكل سياسية قابلة للحياة وأساس اقتصادي سليم. هذا هو موضوع الفصل الثاني.

ومع منتصف القرن العشرين، أدّى البروزُ المتلاحق للدول ذات السيادة الوطنية في العالم الإسلامي إلى تجاوز كلٍّ من الإحيائية والإصلاحية. ونفّذت هذه الدولُ برامجَ تنموية متفاوتة، وأحالت الإسلام إلى ميدانٍ شخصي أو أخضعت معتقداته الأساسية لمتطلبات المصالح السياسية والاقتصادية، ويرسم الفصلان الثالث والرابع مسارَ هذه الظاهرة الجديدة.

ويعالج الفصلان الخامس والسادس الراديكاليةَ الإسلامية بهدفِ وَصْفِ منظومتها الفكرية ومرجعها النظري، ويجري فهمُها في المقام الأول كردّ فِعْلٍ مباشر لنمو الدولة الوطنية والمشكلات الخاصة بالقرن العشرين. ويشمل جمهورُها مهاجرين ريفيين حديثي العهد إلى المدن الكبرى والصغرى، أو شريحة اجتماعية مُنهارة من الحرفيين وأصحاب الحوانيت. علاوة على ذلك، تجد الراديكاليةُ مصدرَ تجنيدٍ خصب في صفوف الشبان والشابات المسلمين الذين بلغوا سن الرشد في ظل أنظمةِ حُكمٍ ذات صفات علمانية وقومية بشكل عام، ولذلك فإن الراديكالية لا تُحْيي أو تُصْلِح، بل إنها تخلق عالماً جديداً وتخترع طوباها المعكوسة.

إن الكتابة عن الأصولية الإسلامية كحركةٍ يمينية تستدعي بعضَ التفسير. ويمكن القول إن الإسلاميين الناشطين سياسيّاً يحددون عموماً خصائص حركاتهم وفق نظام تصنيف حديث يجد جذوره مع نشأة الثورة الفرنسية في عام 1789. وهكذا يعتبرون صياغاتِهم العَقَدية ذات «طبيعة وَسَطية»، مؤكدين أن هذا التصور مستمَدٌّ من الآية القرآنية[1].

ومع أن هذه الآية لا تنطوي على موقف سياسي، حيث تشير إلى القبلة أو اتجاه الصلاة؛ فهي من دون شك مصدرٌ ملائِمٌ، وقابل مثله مثل غيره من الآيات لعملية التلاعب بالألفاظ.

وكان المفكرون المسلمون قد شرعوا في مناقشة المسائل السياسية وفق النزعات اليمينية واليسارية بعد منتصف القرن التاسع عشر. ولا ريب في أنّ تبنِّي هذه المفردات دلَّ على كيفية تحوُّل

(1) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 143.

المعايير الأوروبية الثقافية والسياسية إلى معالم داخلية في المجتمعات الإسلامية وغيرها. ويبدو أن الإصلاحي المتجوِّل جمال الدين الأفغاني (1839-1897) كان من أوائل المسلمين الذين عمَّمُوا هذه التصوراتِ السياسيةَ في العالم الإسلامي. وما أن انتصف القرن العشرون حتى أضحى تصنيفُ الأحزاب السياسية في معظم البلدان الإسلامية يجري في ضوء المفاهيم الأوروبية والأمريكية أو السوفياتية. ونتيجةً لذلك، فإنّ الحركات التي نادت بإعادة بناء الإسلام كنظامٍ دولة عدّها معارضوها من القوميين والاشتراكيين والشيوعيين رجعيّةً أو يمينيةً. وأكَّد هذا النمط/النموذج من التصنيف السياسي الطبيعةَ المحافِظَةَ لبرامج هذه الحركات الإسلامية، خصوصاً بالنسبة إلى مسائل مثل الإصلاح الزراعي، والصراع الطبقي، والعلمانية، وحقوق المرأة.

ولكن ليست كلُّ حركةٍ تنعت نفسها بصفة الإسلامية هي بالضرورة يمينية أو فاشية. ففي مصر، مثلاً، يقود حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، مدرسةً فكرية تدعو نفسها «اليسار الإسلامي». ويُظْهِر هذا المَثَلُ أنّ التصنيفات السياسية قد أصبحت ظاهرة عالمية، تتخطى الثقافات المحلية أو المعتقدات الدينية المحضة، ويساهم هذا المَثَلُ أيضاً في استرعاء الانتباه إلى الصفات والمواصفات المتعددة للعقائد الإسلامية السياسية.

يجري في هذا الكتاب اعتبار ثلاث حركات إسلامية، ذكرناها آنفاً - ضمن نطاق العمل السياسي اليميني. وتبعاً لذلك، نستخدم في التوصُّل إلى هذا الاستنتاجِ المعاييرَ التي تبنَّاها المسلمون/الإسلاميون أنفسُهم عند مناقشتهم لمسائل اجتماعية–اقتصادية وثقافية متعددة. وتبدو كلُّ حركة من هذه الحركات كرد فعلٍ متأخر لعوامل داخلية وخارجية، الأمر الذي أفضى إلى جعل صياغتها السياسية المعينة في حالةٍ من الصراع مع تيارات أكثر تقدمية. ومن هنا فإن ردَّاتِ الفعل هذه أضحت على نحو واضح محافظةَ النزعة، وفي أحيان كثيرة خارجَ العصر كليّاً.

وعلى الرغم من كل ذلك، فمن الأهمية بمكانٍ التنبُّه إلى أنّ الأصولية ليست ببساطة العلامة المميزة للمتعصب أو التقليدي دينيّاً. فهي، بعكس الاعتقاد العام، محاولةٌ جادّة وعزيمة متوقدة حماسةً من أجل خوض غمار صراعٍ مصيري. ولذلك لا ينبغي التقليلُ من شأنها أو الاستهزاء بها. إن مقالات الأصولية العقَدَية تكشف عن موقفٍ عدائي إزاء كلٍّ من التقليدية الدينية ومؤسسات الدين الرسمية. فهي، بعبارة أخرى، غيرُ مرتبطة بالتقليد، وليست نُسخةً حرفيةً لروايات كتابٍ موحى به. وينطبق هذا الوصف على الأصولية اليهودية والمسيحية، والإسلامية. إن الأصولية تتبنّى فكريّاً وسياسيّاً تأويلاً خلّاقاً لنصها الموحى به، سواء أكان القرآن أم التوراة. ومع ذلك، فإنّ تأويلَها يظلُّ خالياً من مَلَكة النقد، وتبريريَّ المنهج وتلقينيَّ الهدف. ومن هنا ثمَّةَ عداءٌ ملحوظٌ تجاه النقد التاريخي وكل محاولات التساؤل عن دقة بعض الأحداث أو صلاحية الفروض والأوامر ذات

الأسباب الظرفية. وتؤدي طريقةُ الفهم هذه، المتناقضة ظاهريّاً والملتبسة بالإبداعية والإخلاص للأصول معاً، إلى سعي دائبٍ لتأويل النص كي يظل مترافقاً مع التطوُّرات والاكتشافات الجديدة.

أما بالنسبة إلى الإسلام، فإن كل حركة من هذه الحركات التي يدرسها هذا الكتاب، أعادت اكتشافَ مبدأ حيوي ومركزي من مبادئ القرآن أو ما اعتبرت أنه قرآني المصدر. فالإحيائية رأت في تجديد الإسلام بواسطة المهدي أو المبشِّر بقدومه واجباً أولياً في وجه طغيان الخرافات والبدع الدينية. أما الإصلاحية فأعادت التوكيد على طلب المعرفة ووظيفة الشورى في حياة الجماعة. والراديكالية شدَّدت على حاكمية الله ودور الجهاد كأهم مقومات الإسلام. غير أن إيلاء مقومات معيّنة المركزَ المهيمِنَ استتبع إخضاعَ أحكامٍ قرآنية أخرى لمرتبة أدنى، أو نسخها دَفعةً واحدة من أجل إبراز مهمّاتٍ أشدَّ إلحاحاً. وعلاوة على ذلك، كانت هذه الأولويات في الغالب متناقضةً تناقُضاً مباشراً مع الأعراف السائدة للإسلام التقليدي أو الرسمي. ولا بد من التنبُّه عند هذه النقطة إلى التشابه السطحي بين روايتين متشابهتين – واحدة قرآنية وأخرى أصولية. فإنّ الرواية نفسها عندما تندرج بترتيبٍ مختلف من المفاهيم، تحمل مغزىً مغايِراً كليّاً وتؤدي وظيفةً جديدة متمايزة تمايُزاً بيِّناً عن وظيفتها الأساسية، وهي بذلك تفقد ارتباطَها السابقَ بموضوعاتٍ أخرى وتصبح جزءاً لا يتجزّأ من مرجع ذهني جديد. والإصلاحيون الإسلاميون، مثل محمد رشيد رضا (1865-1935)، مثلاً، تكلموا بصراحة يُنوِّهُ بها عن الطبيعة الإبداعية لأفكارهم، وإنْ بأسلوبٍ تحليلي ضمني (مضمر) نناقشه في الفصل الثالث من هذا الكتاب. كما أن مجرد غياب الطرق الصوفية ومفهوم المهدية في بداية تكوُّن الإسلام التاريخي يُنْبِئ عن الاستجابة الخاصة لحركة الإحيائية.

وفي حين أنّ الدارسين قد نجحوا عموماً في تأطير وتعداد الصفات المميزة للإحيائية والإصلاحية، فإنّ تحليلَهم للراديكالية ينمّ حتى الآن عن غموضٍ يعجز عن تقديم وصف واضح. وقد تكون هذه مسألةً متوقَّعة، وذلك عندما يدرس المرءُ حدثاً معاصِراً لم يكشِفْ بعدُ عن كل تشعُّباته المتعددة الأوجه.

وتزداد مهمةُ الباحث في هذا المجال صعوبةً نظراً إلى كمية الآيات القرآنية الضخمة التي تعم معظمَ النصوص والدراسات الراديكالية الإسلامية. إن هذا النمو المفرط للاستشهادات، والذي تردفه في الغالب مقتطفات مختارة من الأحاديث، هو الذي يحجب الطبقةَ السُّفلية لتيارٍ سياسي ذي علاقة حميمة بالعقائد اليمينية الحديثة. غير أن من السهل إظهار هذه الاستشهادات الهائلة كأداة ملائمة لتشييد بناء جديد عبر استخدام الحجارة المبعثرة لقلعة مهدمة. وهكذا فإنّ عقيدة مؤسِّسي الراديكالية الإسلامية، المودودي وسيد قطب، تجري دراستها في ضوء هذا التصوُّر، حيث نكتشف بوضوح التأثيرَ المباشر للمفاهيم الأوروبية الفاشيّة.

تمثّل الراديكاليةُ آخرَ محاولة، وربما تكون الأخيرة من نوعها، لإقامة دولة إسلامية شمولية. إنها استجابة مدينية وصياغة عَقَدِية (أيديولوجية) ذات أبعاد معاصرة، تُبرز وتكثِّف الانقسامات والمشكلات الاجتماعية للمدن الإسلامية. ولذلك فإنّ بروز الراديكالية يرتبط بالتطورات التي خضعت لها هذه المراكز المدينية بعد 1945. وتتصل عقيدتُها على نحوٍ وثيق بقلق شرائح اجتماعية معيّنة ومطامحها، أي بفئات التجار الصغار أو المتوسطين والحرفيين والطلاب والمعلمين وموظفي الدولة. إنها تبعاً لذلك عقيدةٌ يخترقها الوضعُ المتأرجح لهذه الفئات الاجتماعية. وفي حين كان منظّرو الراديكالية الإسلامية نتاج عقد الستينيات، فإن شعبيتهم لم تصبح حقيقةً واضحة حتى أواخر السبعينيات. وبهذا المعنى يفقد معناه النقاشُ النظريُّ للمرحلة الثانية في تطور الراديكالية وحيث حاول الأنصار والأتباع تطبيق التحليل العقدي لقادة المرحلة الأولى، وذلك ما لم تؤخذ العوامل الاجتماعية الاقتصادية في الحسبان.

وأخيراً، مهما كان التعريف الذي يتبنّاه المرءُ في دراسة تطمح لفهم مميزات الأصولية، فإنّ سلسلةً معيّنة من التفكير والتحليل تربط الإحيائية والإصلاحية والراديكالية. إنّ رفض العلمانية بكل مدارسها وظواهرها هو الذي يسم هذه الحركات ويساهم في إبراز معانيها الأصولية. وما دام نصٌّ موحىً به يُعتبر باستمرارٍ الفصلَ النهائي في الشؤون البشرية، أو في مسألتي الحق والباطل، لا بد من أنَّ الأصولية ستبرز تحت عناوين ومنظومات فكرية متعددة.

الفصل الأول

الإسلام والإحيائية الإسلامية

تطرح هذه الدراسةُ فكرةَ أنّ مصطلح «الإسلام» يشير إلى أسسٍ تنظيمية وفكريةٍ تتباين بتبايُن الظروف التاريخية.

وعلى وجه العموم، يمكن للمرء أن يتحدّث عن فترتين رئيستين، تشملان «الإسلام التاريخي» من جهة، و»الإسلام الحديث» من جهة أخرى. وتبدأ المرحلة الأولى مع سيرة النبي محمد ﷺ (610-632)، وتبلغ أوجَها مع سقوط القسطنطينية (اسطنبول لاحقاً) أمام هجوم المدفعية العثمانية في 1453. وتجد المرحلة الثانية عتبتَها في اللحظة التي تركت فيها أوروبا عصرَ النهضة وراءَها، وشرعت في مشروع جديد من التوسُّع التجاري والفتوحات العسكرية. تزامنت هذه المرحلةُ الحديثة مع صعود ثلاث دول إقليمية في العالم الإسلامي: الإمبراطورية العثمانية، والمملكة الصفوية في بلاد فارس، والإمبراطورية المغولية في الهند[1].

وتنقسم هاتان الفترتان الرئيستان بدورهما إلى مراحلَ متمايزة. **أولاً:** عصرُ الفتوحات، الذي يمتد تقريباً من عام 634 إلى عام 838، والذي شهدَ توطيدَ هيئةٍ سياسيةٍ إسلامية قائمة على شراكةٍ بين تحالُفاتٍ قَبَلية، وعائلات مدينية تجارية، وزعامة سياسية عربية. وكان نظامُه الاقتصادي مُتمَحوِراً حول مدن رئيسة تمثِّل نقاطاً مركزية في تجارةِ المسافات الطويلة. كان الإسلام نفسُه، كنظامٍ من القواعد والقيم، مُدمجاً على نحوٍ تلقائي في الهياكل الرسمية للدولة. **ثانياً:** بين عامي 945 و1492، حين حدَّدت القواعدُ الفارسية الإدارية، والمعاييرُ التركية العسكرية؛ مسارَ مرحلة

(1) Shafik Ghorbal, "Ideas and Movements in Islamic History," in: Kenneth W. Morgan, ed., Islam: The Straight Path: Islam interpreted by Muslims (New York: The Ronald Press, 1958), pp. 75-76.

جديدة. أصبح الجيشُ، الذي بُنِي كمؤسسة مملوكية تمتلك إقطاعاتٍ عسكريةً، قوةً تحتكر الدولةَ، وتهيمن على الاقتصاد. ولم تعمل الحملاتُ الصليبية، التي شُنَّت بين 1099 و1250؛ إلا على إبراز الاتجاهِ نحو عَسْكرة الإسلام. وبالتزامن مع هذه التطورات، نشأت الطُّرُقُ الصوفية كردٍّ فعلٍ تجاه الإسلام الرسمي، وكتعبير عن الاستياء الشعبي، على حدٍّ سواء.

كانت الفلسفةُ وسيلةً أخرى للكشف عن مسعىً فكريٍّ ينشد التخفيفَ من الطبيعة القاسية للقهر العسكري. بلغ الإسلام التاريخي تحقُّقَه الكامل مع نهاية هذه الفترة بالغة الأصالة والغِنى. في ظل هذه الظروف، أصبح عالمُ الإسلام ميداناً عالميّاً بحق، تحكمه سلالاتٌ متنوعة ومتعددة.

لقد أخلى الإسلام التاريخي الطريقَ لمرحلة جديدة من التنظيم السياسي والاقتصادي والثقافي. ففي مراحله الأولى استمدَّ الإسلام الحديثُ سماتِه الخاصة من الدولة العثمانية، والصفوية الفارسية، والمغولية الهندية، وهي دول اتصفت بإدخال المدفعية الجديدة على نطاق واسع[2]. كان الطور الأول من هذه المرحلة، الذي امتدّ من عام 1500 إلى عام 1770؛ هو حقبة الإسلام الإقليمي بنزعة الحكم المُطلق (Absolute): فقد كان كلُّ جانب من جوانب الحياة العامة تقريباً يميل إلى اتخاذ شكل منهجي من الترتيبات المؤسسية، والدقة البيروقراطية، والعقلانية السياسية-الاقتصادية. وتشابكت الطرقُ الصوفية والنقابات المهنية كوسائل ثابتة للجهود الروحية والمادية معاً. وفي حين خطَّ الإسلام التاريخي مسارَه في مرحلته الأخيرة في سياق المصير المتأرجح للمدينة-الدولة والمراكز الحضرية، حملت الفترةُ الحديثة علاماتِ تطورٍ حدَثَ في نهاية القرن الخامس عشر في جميع أنحاء حوض البحر المتوسط. لخّص فيرناند براوديل هذه التطورات على نحو ملائم على النحو الآتي:

كشفت الدولة-المدينة، غير المستقرة وضيِّقة القاعدة، في كل مكان قامت فيه، عن عدم كفايةٍ لأداء المهمات السياسية والمالية التي تواجهها حالياً. كانت تمثِّل شكلاً هشّاً من الحُكم، محكوماً عليه بالزوال، كما ظهر بشكل لافت للنظر عبر الاستيلاء على القسطنطينية عام 1453، وسقوط برشلونة عام 1472، وانهيار غرناطة عام 1492[3].

وهكذا أصبحت الدولة-المدينة نموذجاً من التنظيم السياسي آيلاً إلى الزوال ومحكوماً عليه

---

(2) Marshall G. H. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 1: The Classical Age of Islam.

(3) Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, translated from the French Siân Reynolds (London: Fontana, 1973), vol. 2, p. 657.

بالاستيعاب في الكيانات الأكبر حجماً. علاوة على ذلك، كانت هذه الظاهرة ذات طابع متوسطي، وليست ذات أصول إسلامية خاصة. جرى تجاوزُ الدولة الإقليمية في القرن السادس عشر بصعود الإمبراطوريات التي «تعني في البحر المتوسط بشكلٍ أساسي: الإمبراطورية العثمانية في الشرق، وإمبراطورية هابسبورغ في الغرب»[4]. ويعكِس هذا التحقيب التاريخي إلى حدٍّ كبير تطوُّرَ التأريخ العربي منذ صدر الإسلام حتى القرن التاسع عشر.

يمثّل الإسلام في أبعاده الميتافيزيقية مسعىً لتنقيح ما طرأ من تحريف على العقائد اليهودية والمسيحية. ومن خلال قيامه بذلك، فقد كان الإسلام يطمح إلى إعادةِ التوحيد الإبراهيمي إلى أصوله النقية. بدَتْ رسالتُه مكوَّنةً من واقع سرمدي، متجذِّر في إعادة التأكيد الأبدي لقوانين الله الثابتة. ومع ذلك فقد جاء الإسلام، كنظامٍ فكريٍّ وتنظيم اجتماعي، موسوماً بالزمنية التاريخية. لقد تفتَّح في الزمان والمكان، منبئاً عن استمرارية أديان توحيدية أخرى وبلوغه ذروتها. توسعت نُواتُه العربية في فترة زمنية قصيرة لتشمل إمبراطورية مترامية الأطراف، تمتد من الصين إلى إسبانيا. وبصيرورته كوزموبوليتانيّاً عالميّاً، فقد كان بقاء الإسلام متوقفاً على المصائر الخاصة لأتباعه المتعددين ومؤسساتهم. وهكذا كان التاريخ والإسلام متشابكيْن في رحلةٍ من التوسُّع، أو الفتوحات، أو التراجع التدريجي.

عاش النبي محمد ﷺ (570-632) سيرةً تكشَّفت في تلاحق زمني. قُدِّمت رسالته وحياته كدراما، لها بداية، وحبكة، ونهاية مجيدة. إنّ الوحي الذي تلقّاه، وتجسَّد لاحقاً في القرآن، أفصح عن استجابة موحىً بها إلهيّاً لمشكلات ملحّة في كلٍّ من مكة والمدينة. وأكملت أقوالُه وأنشطته الأخرى الآيات الغامضة، وغالباً ما سلطت الضوء عليها. دخل كلٌّ من القرآن وأقوال النبي (الأحاديث) التاريخَ كوحي نصيّ في سياقات متجددة وظروف جديدة، بحيث لم تتوقف تاريخيَّتُها الزمنية والفقهية عن إنتاج تأويلات إبداعية.

ظهر علم التأريخ الإسلامي، كغيره من فروع المعرفة الأخرى، لتلبية احتياجات دينٍ مزدهر ومجتمع سياسي جديد. كان يُنظر إليه أولَ الأمر على أنه فرع مساعد، أعِد للأدب، ومصمم لأغراض عَمَلية. إلا أنه بحلول القرن العاشر، كان التاريخ قد اقتطع لنفسه مساحةً مستقلة، محددةً بموضوع الدراسة الخاص بها، وهو -الدولة السلالية -، وبمواده الأولية، وهي روايات الإخبار.

(4) المصدر نفسه، ص 600.

اهتمت الكتابات التاريخية المبكرة بحياة النبي محمد ﷺ باعتباره الحكَمَ النهائي للحقيقة[5]. وفاتُه، وفتوحات الخلفاء الثلاثة الأوائل (أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان رضي الله عنهم)، والحروب الأهلية التي شقَّت الجماعة إلى فصائل متصارعة؛ كلُّ ذلك حدَّد موضوعات هذا النوع من الكتابة التاريخية. وسرعان ما أنتج كلُّ فصيل من المتصارعين روايتَه الخاصة لأحاديث النبي. وفتحت سيرةُ رسول الله وأفعالُه مجالاً جديداً للبحث والرواية. ومِن ثَمَّ جرى دمجُ عوالم الأحداث الواقعية بالأساطير، أو إلباسهما ثوبَ ولاءٍ لا يتزعزع لمُثُل الإسلام.

إضافةً إلى سِيرة محمد ﷺ، فقد نما نشاطٌ شرعي جديد عُنِي بجمْع أقواله وأفعاله. اعتمد التأكُّد من صحة هذه الأحاديث على سلسلة من الرواة (الإسناد)، تضمُّ سلسلة من الصحابة الأتقياء والبارزين للنبي. كان هذا الفنُّ للإسناد خياليّاً وعمليّاً في آن واحد. لقد اختُرِعت خياليّتُه في عملية مواجهة مشكلات غير متوقعة، ومواقف غير مفاجئة. ومن ثَمَّ تبرز عمليتُه، التي تتألف من حلّ القضايا اليومية للجماعة الإسلامية. لقد شكَّل القرآن، والأعراف المحلية، فضلاً عن علمِ الحديث، أساسَ علم الفقه الإسلامي. وأكملت أدبيات الفتوحات الهدفَ الأول وأتمّته. وساعد تصويرها الحي لمختلف المعارك والغزوات العسكرية على تتبُّعِ نسب صحابة النبي، والتأكد من أسبقية قبيلةٍ ما على غيرها، وتحديد الدور الذي أدّته مجموعة قَبلية معيّنة في الفتوحات المبكرة. كما حددت تلك الأدبيات تاريخَ اعتناق الإسلام، والخدمات التي قدَّمتها شخصية بارزة أو أتباعها للجماعة ككل. ومن ثَمَّ فقد كانت المصالحُ النفعية جزءاً لا يتجزأ من الرسالة الإلهية: كانت المكافأة المالية، والنصر الإلهي المحتم للدين الجديد، متوافريْن جنباً إلى جنب في سردية تحقيبية كرونولوجية أو حَوْلِية، تمجِّد الطبقاتِ الاجتماعيةَ المتراتبة للجماعة الإسلامية.

أثبتت أدبيات الحوليات التاريخية للفتوحات العسكرية قوةَ الإسلام بأدلة لا يمكن دحضُها. وكنتيجةٍ لذلك، أصبحت السرديات التاريخية خادمةً للتوسُّع والاستيطان في الأراضي المحرَّرة. ردَّدَ التاريخُ في رواياته المفصَّلة عن الأحداث أهدافَ مجتمعٍ سياسي، تمثِّله وتقودُه مؤسسة الخلافة. وفي حين يضفي الواقديُّ (747-823)، في تأريخه **المغازي**، على هذه المرحلةِ بأكملها طابعَها المميز، فإن الطبريَّ (ت 923) في تأريخه متعدد المجلدات، **تاريخ الرسل والملوك**، يجسِّد نضوجها النهائي.

تميزت المرحلةُ الثانية من التأريخ الإسلامي (900-1370) ببروز تواريخ تحمل نظرةً إنسانيةَ

---

(5) قارن بـ: عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 192-198.

الطابع ومقاربةً مستمدة من تعدد الثقافات. تراجعت الاعتباراتُ العسكرية والفروسية البحتة إلى الخلفية، في مجتمعٍ يعجُّ بمجموعة واسعة من العِرقيات والثقافات والطبقات الاجتماعية والعادات. كادت رواياتُ الحروب تندثر تقريباً، باستثناء حوليات الإخباريين الرسميين، والمؤرخين التابعين للدوائر الحاكمة. يعبِّر الجغرافي والمؤرخ المسعودي (ت 957)، في كتابه **مروج الذهب ومعادن الجوهر** عن هذا العصر في تنوُّعاته اللامتناهية. حتى عنوان كتابه الذي لا يحمل دلالاتٍ دينية، كان شديدَ الأهمية، وأفصح عن روح العصر.

كان المؤرّخ الشمال أفريقي ابن خلدون (1332-1406) هو أوَّل من أبرز حالةَ المسعودي باعتباره تجسيداً لعصره. لقد أعلن للقارئ أن **مروج الذهب** يمثِّل عملاً شاملاً، يتناول التاريخ العام والأحوال والجغرافيا والحياة السياسية والجوانب الثقافية لجميع الأمم والأقاليم في الغرب والشرق. لدرجة أن تاريخه «صار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصْلاً يعوِّلون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه». ووفقاً لشهادته، فقد كان ابن خلدون يطمح إلى السير على خُطى المسعودي، وتصوير الظروف الجديدة لعصره التي حصلت بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر. وبذلك فقد استهل طوراً جديداً، وأعلن الانتقالَ إلى مستوىً أعلى من الفهم التاريخي في الثقافة الإسلامية. اعتقد ابن خلدون أنه كان يشهد «تبدُّلاً شاملاً» في الهياكل المدينية والريفية لحضارته، **فأولاً**: أدّت هجرة القبائل البدوية من مصر إلى شمال أفريقيا إلى تدهّور سيادة السكان الأصليين البربر. و**ثانياً**: دمر الطاعون في القرن الرابع عشر مجتمعاتٍ بأكملها. و**ثالثاً** وأخيراً: تزامنت هذه التطورات مع تفكُّك عام في السلطة السياسية للسلالات الحاكمة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ومن ثَمَّ:

كأنما نادى لسانُ الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، واللهُ وارثُ الأرض ومَنْ عليها. وإذا تبدلت الأحوالُ جُملةً، فكأنما تبدَّلَ الخَلْقُ مِن أصْلِه، وتحوَّل العالم بأَسْرِه، وكأنه خَلْقٌ جديد ونَشْأَةٌ مُستَأْنَفة وعالم مُحدَثٌ، فاحتاج لهذا العهد مَنْ يُدوِّنُ أحوالَ الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائِدَ والنِّحَلَ التي تبدلت لأهلها، ويقفو مَسْلَكَ المسعودي لعَصْرِه، ليكون أَصْلاً يَقْتَدِي به مَنْ يأتي من المؤرخين مِن بَعْدِه[6].

تومئ **مقدمة** ابن خلدون ذائعة الصيت إلى نظرية الدولة الإقليمية، التي تحكمها سلالة معيّنة، كمحور للحضارة الإسلامية. قاد وصفه الدقيق للآليات التي تؤدي إلى نشوء الكيانات السياسية وسقوطها إلى تحويل النقاش الفكري في عالم الإسلام، ومثَّل علامةً على ظهور أشكال جديدة من

---

(6) Abd al-Rahman bin Muhammad ibn Khaldun, The Muqaddima: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), pp. 64-65.

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط 3 (بيروت: الطبعة الأدبية، 1900)، ص 32-33.

المفاهيم النظرية. وعلاوة على ذلك، فإن التيارات الرئيسة للفكر الإسلامي – الفقهية والتاريخية والفلسفية - قد التقت في نظريته لتشكِّل توليفةً جديدة[7].

ومن خلال طرحه العصبية (روح التضامن الجماعي) كقوةٍ تحقِّقُ تأسيس الدول، مهَّد مؤرخنا الكبير الطريقَ لدمج الإسلام في شبكات النظام السياسي مطلق الصلاحية الذي تتخلله روح علمانية. وعلى الرغم من أنه لم يُحدِث قطيعةً كاملة مع الرؤية الكونية للإسلام، اذ كان ملتزماً بنظرية «التراتب الهرمي للكائنات»، كما لاحظ عدد من الباحثين المعاصرين[8]؛ إلا أنه مع ذلك قد خرق النموذج المعرفي (البراديغم) الكلاسيكي بتركيزه الانتباه على المراحل التدريجية والمنطقية للتحولات الاجتماعية-الاقتصادية. إن نظرته الدورية التي تصف المسار المحتم لكل سلالة حاكمة – أطوار التأسيس، والازدهار، والقناعة، والتفكك السريع – تبنَّاها العديد من المفكرين والمؤرخين المسلمين حتى الوقت الحاضر. ففي الإمبراطورية العثمانية، على سبيل المثال، أعيد اكتشاف ابن خلدون، واقتباسه، وإعادة تفسيره، بين الحين والآخر. وبدلاً من أن يقود تشخيصه التجريبي للانهيار الحتمي إلى حالة من اليأس أو الاستسلام، فقد بدا أنّه قد شكَّل حافزاً لاستعادة الشروط الأصلية للنشاط والقوة.

أثار الغزو الفرنسي واحتلال مصر (1798-1801) في المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي مجموعةً من الصور الرؤيوية، تُشبه وصفَ ابن خلدون لعصره. لقد شَهِد هو أيضاً ظهورَ نظامٍ جديد، واختلالَ التعاقُب الطبيعي للأحداث، وتدميراً كاملاً للحياة العادية. فبالنسبة إليه، قد أعلن عامَ 1798 أولَ:

سِنِي الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة، والوقائع النازلة والنوازل الهائلة، وتضاعف الشرور وترادف الأمور، وتوالي المحن واختلال الزمن، وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع، وتتابع الأهوال واختلاف الأحوال، وفساد التدبير وحصول التدمير، وعموم الخراب وتواتر الأسباب، (**وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون**)[9].

ومع ذلك، وخلافاً للمسعودي وابن خلدون، فقد أقام الجبرتي اتصالاً مع مشروع أوروبي حديث. وتبعاً لذلك، بدأت العناصر المفاهيمية لنظريته تتعرض لتحوُّلات دقيقة في التركيز. فإن

---

(7) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 100.

(8) مهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978)، ص 190-193.

(9) (**ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ**) [**القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية 131. انظر أيضاً: عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار فارس، [د. ت.])، مج 2، ص 179.

هزيمة مُعْجَبيه المماليك على يد القوة العسكرية المتفوقة لنابليون، وفحصَه للأدوات العلمية الجديدة، ومعاينة التجارب التي أجراها **علماء** الحملة الفرنسية، كان لها كلها تأثيرٌ دائم في شخصيته. وخفَّفت مشاركتُه في المجلس العام، الذي أنشأه نابليون بونابرت لإدارة شؤون مصر، من اعتراضاته الدينية، ودفعته إلى إدراك عُقم استعادة النظام السابق في أيامه الذهبية[10].

وعلى الرغم من صُوَره الرؤيوية التنبؤية، ينقل الجبرتي في تاريخه المخاوفَ المتوترة من عالم في طور الزوال. ولم يؤدِّ شجبُه المهاجِم للبِدَع السياسية لحاكم مصر، محمد علي (1805-1848) إلا إلى توسيع الهوَّة بين انطوائه في «زوايا وحدته» والمسار الحتمي للتغيُّر التاريخي. ومن هنا توقفت الكلماتُ عن أن تكون عبارةً عن دلالاتٍ منغرسة في أشياء، كعلامة من علاماتها ومتشابهاتها الحقيقية، ودخل «النص الأصلي» في دوامةِ بيئةٍ سلبية تماماً. وبهذا المعنى، فإن العالم الإسلامي قد اكتسب في الجبرتي دون كيخوتَ فوكوياً [نسبة إلى فوكو] خاصّاً به، وشرع في رحلته نحو مشهدٍ ممتلئ بالفتنة. وبحسب الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، فإن رواية دون كيخوته للكاتب الإسباني سرفنتس (1547-1616) كانت «أول عمل أدبي حديث لأننا نرى فيها المنطق الفظ للتماثل والاختلاف يهزأ هزءاً متواصلاً بالدلالات وأوجه الشبه...؛ لأنها تحدد النقطة التي يدخل معها التشابه عصراً هو عصر الجنون وإطلاق عنان الخيال»[11].

وفي دون كيشوت (أو دون كيخوت) المصري تعايشت كلٌّ من الإحيائية والإصلاحية الإسلامية كوجهيْن لمجتمعٍ في طور التطور. كانت الوهابية وحركة التنظيمات العثمانية على وشك المطالبة بولاء أمة بات مصيرها أن تحل مشكلاتها في مواجهة دائمة مع قوة خارجية: الرأسمالية الأوروبية. ومن هنا أصبح قدر الإمبراطوريات العثمانية، والهندية المغولية، والإيرانية الصفوية متشابكاً بتطورات عالمية النطاق.

أولاً: الإسلام الإحيائي

دخلت الإمبراطوريات الإسلامية الثلاث المذكورة أعلاه بعد عام 1700 مرحلةً من الانحطاط النسبي. كان ذلك نتيجةَ الأزمات المالية، والاضطرابات الديمغرافية، والركود الزراعي. ومن ثَمَّ اتسم القرن الثامن عشر، عموماً، بتعسفات باهظة لنظام الضرائب، وبروز ولايات مستقلة ذاتيّاً، وغالباً ما تتنافس مع سلطة المركز السياسي على الموارد نفسِها. وعلاوةً على ذلك، فقد اقترن الاستهلاك للكماليات من الطبقات العليا المترفَة بتناقُص الإيرادات. وعندما تحوّلت التجارة إلى

(10) الجبرتي، المصدر نفسه، مج 1، ص 9.

(11) Michel Foucault, The Order of Things (London: Tavistock Publications, 1977), pp. 48-49.

طرق جديدة، خصوصاً بعد بروز القوى البحرية الأوروبية، أو سيطرة التجار الأجانب عليها، كان الزعماء المحليون والحكّام يميلون بشكل متزايد إلى تركيز جهودهم على وحداتهم الإدارية الخاصة. وهكذا واجهت السلطات المركزية المهمات العسيرة المتمثلة بصدّ المنافسة الأجنبية، وتصاعُد المعارضة المحلية. وأخيراً، أدَّت هذه التحولاتُ في السلطة والوظائفِ الإمبراطورية إلى انهيار انضباط النظام العسكري وكفاءته. ونتيجةً لذلك سعت القبائل، والبدو، والرحَّل، إلى تخفيف آثار الركود الزراعي والتجاري، بالاعتداءات المتكررة على المناطق الزراعية، وهذا ما أجبر المزارعين على الانسحاب إلى المراكز المدينية. ومن ثَمَّ فقد تجمَّدت الطرق الصوفية في منظمات طقسية شكلية، وهي حقيقةٌ خنقت المنافذ الإبداعية لمختلف النقابات الحِرفية.

بدأت الحركات الدينية الإحيائية تنبت، على هذه الخلفية، لأجل إعادة تأسيس الإسلام في وضعه النقي والأصلي. وقد أنجزت الإحيائية الإسلامية ظهورَها، ومارست تأثيراً دائماً في المناطق النائية الممتدة من سومطرة وشبه القارة الهندية إلى وسط الجزيرة العربية وشمال نيجيريا. نشطت هذه التيارات الإحيائية حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مثل الانتفاضة المهدية في السودان. ويُشير هذا الظهور المتأخّرُ للإحيائية إلى التاريخ الخاص لمنطقة معيّنة، وإلى تأخُّر التداعيات التجارية الأوروبية، أو النضج البطيء للأزمات الاجتماعية والاقتصادية. غير أن هناك مؤشراتٍ واضحةً على أن الإحيائية الإسلامية كانت بمثابة رد فعل ضد الانكماش التدريجي للتجارة الداخلية والخارجية، الذي نتج من الأنشطة التجارية للدول الأوروبية، ولا سيما البرتغالية والإسبانية والهولندية والبريطانية والفرنسية. كان الاتجار بالعبيد والذهب والتوابل والقهوة والشاي والمنسوجات هو محور الخلاف بين مختلف الحكومات الإسلامية المركزية والإمبراطوريات في أوروبا. وكثيراً ما كانت التحالفات (الكونفدراليات) القَبَلية، والرعاة والبدو الرُّحَّل، بمجرد احتلالهم نقاطاً استراتيجية تقع على جوانب الطرق التجارية الرئيسة، يعتمدون في معيشتهم على دورهم كأدلّاء وحرَّاس للقوافل التجارية، تحت حماية تجّار أو حكَّام محليين، وموردِّي مواشٍ، ومتسلِّمي ضرائب غير قانونية. واقتصر التغلغل التجاري الأوروبي في البداية، قبل الثورة الصناعية، على المحطات الساحلية ومواضع عسكرية معيّنة، ومن ثَمَّ فقد كان يندر أن تغامر الشركات التجارية والحكومات الأوروبية بالتوجُّه إلى الداخل، أو تأمين موطئ قدم في المناطق الداخلية، مثل الهولنديين في إندونيسيا، والبريطانيين في الهند، وكانت تلك الشركاتُ راغبةً في إجراء معاملاتها تحت غطاء الدوائر الملكية والعائلات الحاكمة. وهكذا عكست الإحيائيةُ، إلى حدٍّ كبير؛ صدى ذلك التغلغل «الهامشي».

انطلقت إحدى أولى الحركات الإحيائية في وسط الجزيرة العربية مستوحاةً من تعاليم محمد بن

عبد الوهاب (1703-1792)، الذي كان قد درس وفق بعض الروايات في كلٍّ من العراق وسورية العثمانيتين. وقد ترسَّخ هذا التيار الإحيائي، الذي حمل لقب الوهابية لاحقاً، في تحالفٍ بين القبائل، بقيادة زعيم محلي، ابن سعود (ت 1756) وبين مؤسسه الديني. وعلى الرغم من أن الجزيرة العربية كانت مهدَ الإسلام، إلا أنّ قبائلها، وبخاصَّةٍ قبائلَ نجد، مهد الوهابية، كانت قد ارتدّت إلى حالةٍ شِبه وثنية. والأهم من ذلك أن الوضع البريطاني المهيمِن على المنسوجات الهندية والتوابل والنيلة(*)؛ قد حوَّل الطريق التجاري ما بين منطقة الهند الغربية والبحر الأحمر، بعيداً من الجزيرة العربية. عجَّل الصعودُ البريطاني في المقام الأول بالانهيار التجاري للحاكم العربي الأبرز في الجزيرة العربية، شريف مكة الأمير غالب (1788-1813). ومن ثَمَّ فَقَدَ قدرتَه على تقديم الرعاية للكثير من القبائل، أو الاستمرار في استخدام أبناء وسط الجزيرة العربية في أنشطته التجارية. استطاعت الوهابيةُ أن تحشد تحت لوائها، تلك القبائل التي كانت أكثر تضرُّراً من ذلك التحوُّل في ظروف معيشتها(12).

وفي شمال الهند، حيث بدأت الإمبراطورية المغولية تنهار نتيجة التغلغل الاقتصادي والعسكري البريطاني، إضافةً إلى نشوء إمارات عائلية محليّة؛ دعا كلٌّ من سيد أحمد شهيد (1786-1831)، وإسماعيل شهيد (1779-1831) إلى تنقية الإسلام، وأعلنا الجهاد المقدس ضد المؤثرات الهندوسية والسيخية. استلهمت هذه الحركةُ مبادئها من التعاليم الطهرانية لشاه وليّ الله (1703-1762) وابنه شاه عبد العزيز (ت 1824). وقد جادل كلاهما في العديد من الدراسات والشروح حول الحاجة الماسّة إلى إحياء الإسلام الأصيل وإبطال العادات الهندوسية بين المسلمين الهنود. قاد سيد أحمد حركةً مسلَّحةً بهدف وحيد هو القضاء على الآثار الضارة للهندوسية والجوانب الفاسدة للشِّرْك. وقد نجح في إقامة دولة قصيرة العمر في المناطق القبَلية من الحدود الشمالية الغربية وأجزاء من أفغانستان. ومع ذلك فإنّ نظام إمامته الذي بُني على عَجَل، ونتيجة استناده إلى تحالف قبَلي فضفاض، قد انهار بعد وقت قصير من تأسيسه. وأخيراً، وجّه السيخُ الضربةَ الأخيرة لقوّاته في معركة بالاكوت في عام 1831. وقتل فيها أحمد وإسماعيل.

وفي شمال نيجيريا أطلق الشيخ عثمان دان فوديو (1754-1817) في عام 1804 جهاده في سبيل الله، وأقام بين نهر النيجر وبحيرة تشاد خلافةَ سوكوتو (1809-1903). استندت حركته الإحيائية إلى تحالفٍ بين الرعاة الفولانيين، والتجّار المسلمين، ضد الممارسات الفاسدة والقهرية للمزارعين من الهوسا. ومع بدْء إدخال التجار الإنكليز والهولنديين في مطلع القرن السابع عشر الأسلحةَ النارية إلى غرب أفريقيا، مقابل العبيد والذهب، فإنّ ميزان القوى قد مال إلى مصلحة

(*) نوع من الصبغ، مميز بلونه الأزرق (المترجم).

(12) M. Abir, “The “Arab Rebellion” of Amir Ghalib of Mecca, 1788-1813,” Middle Eastern Studies, vol. 7, no. 2 (1971), pp. 185-200.

الجماعات المستقرة ذات الكيانات السياسية المنظمة. كان حكَّام دولة غوبير (Gobir) من الهوسا، وسياساتهم في الاسترقاق هي الهدفَ الرئيس لجهاد دان فوديو. نشأت الحركةُ الإحيائية الأخرى في غرب أفريقيا بقيادة الحاج عمر تال (1794-1865)، وقد انتشرت في جميع أنحاء المناطق المعروفة في الوقت الحاضر بغينيا والسنغال ومالي. وقد تأثّر الحاج عمر تال بشكل كبير بالنهضة النموذجية لخلافة سوكوتو، وعقد مع حاكمها محمد بيللو، تحالفَ مصاهرةٍ وثيقاً، قائماً على أساس الاقتناع المتبادل بشنّ الجهاد ضد الكفار والوثنيين. وقد أطلق الحاج عمر تال دعوتَه إلى الجهاد المقدس عام 1852. كانت حربُه في الأساس حرباً ضد التجار المحليين والحكام المنخرطين في استرقاق العبيد لمصلحة الأسواق والمزارع الغربية.

وبين عامي 1803 و1837؛ شهدت حركة بادري (Padri) الطهورية أقوى توسُّع لها في سومطرة[13]. لقد ركّزت أقسى هجماتها على العادات المحلية والزعماء المحليين الفاسدين. وقد ظهرت في المناطق الداخلية التي كانت تشهد «ثورة تجارية»، مرتبطة بالفلفل والذهب والقصدير، والصراع القائم حولها بين الملوك المحليين والشركات التجارية البريطانية والهولندية. وجهّت بادري هجماتها ضد الممارسات المتراخية لمجتمعها، الذي تمثّله العائلة المالكة مينانغ- كاباو (Minang-Kabau) في غرب سومطرة. ومع تراجع أو انهيار تجارة الذهب والفلفل، أُدخِل محصولٌ جديد، هو القهوة، من طرف مجموعات جديدة مقرُّها في الداخل، وترتبط بالبريطانيين والأمريكيين، بدلاً من الهولنديين. وفي هذه المناطق ذات النشاطات التجارية الجديدة انطلقت حركة إحيائية بعد عودة ثلاثة حُجَّاج سومطريين من مكة عام 1804. وكان هدفُها الرئيس حمايةَ التجّار والمزارعين من السرقة أو الاسترقاق. ومع هزيمتها من جانب الهولنديين، بعد صراع طويل ودموي، انحسر الاتجاهُ الإحيائي، واستُبدل به مع نهاية القرن التاسع عشر، كما هو الحال في مناطق إسلامية أخرى، اتجاه الإصلاحية الإسلامية[14].

ونشأت «الفرائض» باعتبارها حركةً إحيائيةً أخرى كردٍّ فِعل على التغلغل التجاري الأوروبي في البنغال. ودعت الحركة التي أسسها حاجي شريعة الله (1781-1840) إلى التقيُّد الحرفي الصارم بأحكام الشريعة الإسلامية والفروض القرآنية. وكانت طبقة جديدة من الملّاك قد جرى إنشاؤها بموجب شروط التسوية الدائمة التي سنَّها مدير شركة الهند الشرقية البريطانية في عام 1793.

---

(13) M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia (Basingstoke: Macmillan, 1981), p. 133.

(14) Christine Dobbin: “Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century,” Modern Asian Studies, vol. 8, no. 3 (May 1974), pp. 330-332, and Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 178-1847 (London: Curzon Press, 1983).

تحوَّل الزامندار (Zamindars) (جامعو الإيرادات)، وجباة الضرائب، الذين كانوا من الهندوس في أغلبيتهم الساحقة، إلى فئةٍ من كبار مالكي العقارات الذين يحصلون على الريع من مستأجريهم المسلمين. علاوة على ذلك، فقد أدى الاستغلال التجاري للحياة الزراعية إلى ظهور المقرِضين أو المرابين الهندوس. ولوقوعهم بين مطرقة المطالب المتزايدة للزامندار ملّاك الأراضي، وسندان ديونهم المتصاعدة بالقدر نفسِه، انضم الفلاحون المسلمون إلى عمّال النيلة المُعدَمين في إعادة تأكيدِ التطبيقِ الحرفي للشريعة. وفي حين تمسَّك دودو ميان (Dudu Miyan) (1819-1862) ابنُ شريعة الله، برفض والده للقواعد والمؤسسات غير الإسلامية، فقد حوَّل الحركةَ إلى مجموعات مقاتلة منظمة، عازماً على تعزيز برنامج إحيائي شامل[15].

وفي المنطقة القبَلية بين ساحل البحر الأبيض المتوسط والأراضي التشادية، تأسست طريقةٌ صوفية جديدة، هي السنوسية، عام 1842. ومؤسسها محمد علي السنوسي (1787-1859)، متمسِّكاً بالإسلام الأصيل ومعارضاً بشدة عبادة الأولياء، قد اختار البدوَ في برقة لبناء شبكة واسعة من النُّزُل والمستعمرات الزراعية. ومع ذلك، فقد تجنَّبت هذه الطريقة الدخولَ في صراع مفتوح مع السلطات العثمانية، التي كانت قد أعادت احتلال الإقليم الليبي المستقل في عام 1835 لمنعه من الوقوع في أيدي الفرنسيين أو قوة أجنبية أخرى. ومن ثَمَّ فقد كانت منظمةً براغماتية للغاية. وعلاوة على إنجازها مصالحةً بين الصوفية والإسلام السني، فإنها لم تتخلَّ عن توغلها السلمي في داخل أفريقيا على طول الطرق التجارية المألوفة حتى الغزو الإيطالي لليبيا عام1911[16].

وانطلقت حركتان إحيائيتان متأخرتان في كلٍّ من السودان والصومال. فقد نظَّم السيد محمد عبد الله حسن (1864-1920) العشائرَ الصومالية والبدو في الداخل ضد الوجود البريطاني والإيطالي والفرنسي في المراكز الساحلية الرئيسة بالصومال. ومبشِّراً بعقيدة الجهاد ضد «الكفار الأجانب»، ومعارضاً بشدة «البِدَع الشِّرْكِيَّة»، كالتوسُّل بشفاعة الأولياء الموتى إلى الله، استمرَّ في مقاومته من عام 1899 إلى عام 1920، وأحرز انتصاراتٍ كبيرةً ضد أعدائه الداخليين والخارجيين. هُزم في النهاية بسبب تفوُّق القاذفات البريطانية والمدافع الرشاشة. وعانى المهديون السودانيون (1881-1898) المصيرَ نفسَه، وفتحوا السودان أمام توغُّلٍ بريطاني واسع النطاق. وكان محمد أحمد بن عبد الله (1844-1885) هو الإحيائي الإسلامي البارز الوحيد الذي أعلن نفسَه صراحةً

(15) Ahmad M. Khan, History of the Fara'idi Movement in Bengal 1818-1906 (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965).

(16) Dennis D. Cordell, "Eastern Libya, Wadai and the Sanžs"ya: A Tar"qa and a Trade Route," The Journal of African History, vol. 18, no. 1 (January 1977), pp. 21-36.

المهديَّ المنتظر. وعبر استعادته سيرة النبي محمد ﷺ ودعوته، أعلن عن مهديته عام 1881، ودعا أنصاره إلى مبايعته، وحثَّ أتباعه على الالتزام بفريضة الهجرة من أراضي الكفار، إضافةً إلى الواجب المصاحب لذلك وهو إطلاق الجهاد، من أجل تطهير العالم من الوثنية والبِدَع.

غُزيَ السودانُ بدايةً في عام 1821 من طرف محمد علي، حاكم مصر، من أجل الحصول على المجنّدين العسكريين، واستغلال احتياطيِّها من الذهب. كلا الهدفين فشِل كليّاً. ومع ذلك فقد افتتح غزوُه عهداً جديداً من التوحيد السياسي والإصلاحات الإدارية، على غرار تلك التي أدخلها [محمد علي] في الإقليم المصري. أكمل حفيدُه الخديوي إسماعيل (1863-1879) هذه العملية، من خلال فتح السودان للأنشطة التجارية، والتجارة الأوروبية. وبعد فرضِه نظاماً ثابتاً للضرائب، وتوليته عدداً من المسؤولين الغربيين للقضاء على تجارة الرقيق، تسبّبت سياساتُ إسماعيل في إضعاف المصالح الراسخة لمختلف الجماعات القبَلية والطرق الدينية وتجّار الرقيق الأقوياء.

أدى اندلاعُ ثورة عُرابي ضد السيطرة المالية الأوروبية على مصر، في عقب عزْل إسماعيل عام 1879، إلى تمهيد الطريق أمام الصعود المذهل للمهدي. ومع ذلك، ففي حين أنّ عُرابي ومؤيديه كانوا يدعمون المفاهيمَ الحديثة للوطنية والحكومة، فقد أعادت المهديّةُ الإحيائيةُ التوكيدَ على مبادئ إسلامية بحتة، ومزاعم مهدوية[17].

ثانياً: خصائص مشتركة

تتشاطرُ جميعُ هذه الحركات الإحيائية قاسماً مشتركاً من الخصائص المفاهيميّة والعملية، تدور حول المرحلتين المتتاليتين: الهجرة والجهاد. قد تساعد المناقشةُ السابقة لمجموعات إحيائية مختلفة في تحديد الافتراضات النظرية الآتية:

1- العودة إلى الإسلام الأصلي باعتباره دين وحدانية الله (التوحيد). أدى هذا الاعتقاد إلى الإلحاح على تطهير الإسلام من العادات الوثنية والإضافات الأجنبية. ومن ثَمَّ ظهر عداءٌ ملحوظ تجاه البدع والعادات، ولا سيما التبجيل المفرط للأولياء، وممارسة السحر، وموالاة الكفار.

2- الدعوة إلى التفكير المستقلّ في مسائل الأحكام الشرعية (الاجتهاد)، مقترنةً بازدراء التقليد الأعمى.

3- ضرورة النزوح (الهجرة) من المناطق التي يسيطر عليها الكفار والمشركون والوثنيون. وشكَّلت الهجرةُ الخطوةَ الأولى نحو تبنّي ما يصاحبها من ممارسة الجهاد في سبيل الله، حيث

---

(17) P. M. Holt and M. W. Daly, The History of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day, 3rd ed. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1983), pp. 47-95.

تُعلَن حرب مفتوحة ضد أعداء الإسلام، ومن ثَمَّ تقسيم العالم إلى وحدتين جغرافيتين متناقضتين كليّاً: دار الكفر ودار الإسلام.

4- الإيمان المتَّقِد بزعيم واحدٍ، يكون تجسيداً حيّاً إما للـ «مجدِّد»، والإمام العادل، أو المهدي المنتظر.

شكَّل العنصرُ الأخير محورَ جميعِ الخصائص الحيوية الأخرى. حيث إن القدرة على استهلال العودة إلى الإسلام الأصيل وعلى الإعلان الشرعي عن الهجرة والجهاد، تعتمد على ظهور **المجدِّد**، أو خروج **المهدي** (ع)، إضافةً إلى بناء مجتمع مسلم جديد تحكمه الشرائع والفرائض المنزَّلة. يمكن أن يُفترَض، بصورة آمنة، أنّ هذا الاعتقاد في التجديد والمهدوية أصبح السمةَ المميزة للإحيائية الإسلامية، لدرجة أن لقب المهدية قد أُسبِغ حتى على قادة إحيائيين رفضوا بشكل قاطع أن يحملوا هذا الوصف. وهكذا، كتب عثمان دان فوديو، مؤسس خلافة سوكوتو، رسالةً في الرد على ادعاءات أتباعه، واستطرد قائلاً: «لستُ المهديَّ المنتظر، رغم أني ألبس خرقته. أنا السحب التي تسبق مقدمَ المهدي الموعود، ولهذا السبب يجري الربطُ بيني وبينه»[18].

لقد اعتبر دان فوديو نفسه المبشِّر السابق لرجل القدَر الإلهي، والذي كان يُعتقد على نطاق واسع من طرف مسلمي وسط وغرب أفريقيا أن ظهوره بات وشيكاً. وتكشِفُ مِثلُ هذه التوقُّعات الشعبية عن الخلفية التائقة إلى عصر ألفي سعيد، والتي اشتغلت الإحيائية الإسلامية ضمنها. وقد استند هذا الاعتقاد إلى فكرة في التقليد الإسلامي حول مجيء المهدي أو المبشّر به (المجدّد) في مطلع كلّ قرن بحسب التقويم الإسلامي. وهكذا وقَّت المهديُّ السوداني ظهورَه في بداية القرن الرابع عشر الإسلامي: (1300هـ/1881-1882). ومع ذلك فلم يكن هناك تاريخ لا يحتمل اللبس لظهور منقذ ديني. فعلى سبيل المثال، تمسَّك أتباع الإحيائي الهندي أحمد شهيد به ليكون «المخلِّص الموعود»[19] في أعقاب معاركه التي لا هوادة فيها ضد السيخ (1829-1931). وأما محمد السنوسي فقد كان أكثرَ حصافة؛ إذ كان راضياً عن تسمية ابنه وخليفته بالمهدي (وُلد 1843) وهو يتطلع إلى اقتراب القرن الجديد. وعندما دعا السودانيُّ، محمد أحمد المهديّ، السنوسيّ إلى الاعتراف به باعتباره الشخص المنتظَر، كان هذا الأخيرُ واضحاً تماماً في ردِّه السلبي[20].

---

(18) Ibraheem Sulaiman, A Revolution in History: The Jihad of Usman Dan Fodio (London: Mansell Publishing, 1986), pp. 177-178.

(19) in India and Pakistan Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization (New York: Columbia University Press, 1980), p. 8.

(20) أحمد صدقي الدجاني، الحركة **السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر** (بيروت: دار لبنان، 1967)، ص 182-191.

وعلى الرغم من أن فكرة المهدية لا تظهر في القرآن، ولا ورد ذكرُها في أحاديث النبي ﷺ [**صحيحي** البخاري ومسلم]، فقد كان الإحيائيون الإسلاميون مُجمعين على التمسُّك بصِحَّة الفكرة وإمكان حدوثها. يستشهد محمد بن عبد الوهاب، الإحيائي الأكثر تصلُّباً في معارضة الصوفية والبِدع الخرافية؛ بسلسلة واسعة من «الأحاديث الصحيحة» تتناول «أشراط الساعة»، وظهور المسيح الدجال، يليه المجيء الثاني للمسيح (ع) (عيسى)، وظهور المهدي. وفي الواقع، تُعتبر هذه العقيدة إبداعاً خلَّاقاً يدمج تقليدين دينيَيْن منفصلين. **الأول** مشتقٌّ من معتقدات مسيحية رؤيوية. وأما التقليد **الثاني** فهو زخرفة أسطورة سياسية إسلامية، ازدهرت بعد اغتيال صهر النبي وخليفته الرابع عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه عام 661، وتأسيس معاوية (661-680) لحكم الأسرة الأموية (661-750).

ومع ذلك، لم يتطوَّر الاعتقادُ بالمهدي إلى مخطط رؤيوي مفصَّل حتى ظهورِ العباسيين (750-1258)، وتحوُّل الخلافة إلى دولة عالمية. ومن ثَمَّ فإنه ليس من الممكن نسبة فضل إعادة السلطة الحقيقية والنقية للإسلام القرآني إلى الإحيائية الإسلامية، حتى في أكثر تمظهراتها طهوريةً. وعلاوة على ذلك، فقد جرى تصوُّر المفهوم الأصلي لظهور المهدي كسلسلة من ثلاثة أحداث بالغة الأهمية. وقبل بداية هذه المراحل المتتالية كان لا بد من ظهور الخوارق والإرهاصات كدلائل واضحة على نهاية الزمان. ومن ثَمَّ تسبق أشراطَ الساعة الحروبُ الأهلية، والعديدُ من الأنبياء الكذبة، والزلازلُ، وانحلالُ عُرَى القواعد والشرائع الإسلامية، الذي يؤدي إلى انتشار الكُفر. كما أن هذه الأمارات ستختلط بمشاهد رؤيوية محضة، مثل طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابّة ضحىً، وظهور الدجّال. جاء ظهور المسيح الدجال، وكذلك المجيء الثاني للمسيح في **الصحيحين** للبخاري ومسلم. قام الجامعون اللاحقون والمحدثون لأقوال النبي، مثل ابن ماجه (896)، بزخرفة هذه الأحاديث، التي بموجبها يقتل المسيحُ الدجالَ، ويكسر الصليبَ، ويقتل الخنزيرَ، ويرسّخ العبادة الحصرية لله، ويجلب عهداً من الرخاء والازدهار والانسجام. وبعبارةٍ أخرى، فإن المسيح سيتبنَّى دينَ الإسلام، وهذا ما يحقق انتصارَه النهائي وهيمنته. خضعت هذه الدراما الخاصة لمزيد من التزيين وإعادة الترتيب، لتشكِّل مجردَ حَدَثٍ في سلسلة أحداث الظهور النهائي للمهدي. ربما كان المحدِّثان أبو داود (817-889) والترمذيُّ (824-892) هما أول جامعي الحديث اللذين صاغا نظرية المهدية بشمولها، دامجين بين العلامات الأخروية المحضة، وأشراط الساعة، مع المجيء الحتمي للمهديّ الإلهي المنحدر من نسل النبي أو أهل البيت. ووفق هذا السيناريو سيفتتح المهديُّ تسلسلَ الأحداث، مؤيِّدا الدين، ومُظهراً العدلَ في الديار الإسلامية

المستَرَدَّة. ثم يظهر المسيح الدجال على الساحة، ويعقبه نزولُ المسيح الذي سيقتل الدجال، ويأتمّ بالمهدي في الصلاة[21].

وبقدر ما اقتصرت هذه الحركاتُ الإحيائية على أتبْاع الإسلام السُّنّي، فقد كانت عقيدةُ المهدية تعاني اضمحلالاً تدريجياً في أعقاب الهزيمة المأساوية أو الفشل لمدَّعيها المتوالين. ومن ناحية أخرى، فإن المفهوم الشيعي للمهدية، الذي كان واضحاً في ألفيته، ومُلزِماً عَقَديّاً، ودقيقاً من جهة النَسَب، قد صمَد أمام اختبار الزمن، وصولاً إلى القرن العشرين.

ثالثاً: الإمام الغائب

يعتقد معظمُ الشيعة، المعروفين باسم الاثني عشرية، أنّ الأئمة المعصومين (قادة الإسلام المختارين إلهيّاً) هم من نسل الخليفة الراشد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه (656-661) وزوجتِه فاطمة ابنة النبي ﷺ. كان الإمامُ الأوّلُ عليّاً نفسَه، وتلاه ابناه الحسن (ت 669) والحُسين (ت 680). وتبِعهم سلسلةٌ متصلة من تسعة أئمة معصومين آخرين، انتهاءً باختفاء آخرِ أئمة الاثني عشرية، حين كان لا يزال صبيّاً، في (873-874). ويعتقد الاثنا عشرية أن الإمام الثاني عشر في حالة غيبة، في انتظار اللحظة المناسبة للعودة، متقلّداً سيفه في يده، ليملأ «الأرض قسطاً، بعد أن مُلئت جوْراً». وإضافةً إلى ذلك، فإنهم يؤمنون أن الإمامة تُمنَح بالتسمية الصريحة (النص)، حيث يميِّز الأب أحدَ أبنائه المختارين (باستثناء حالة الإمام الأول الذي يُفترَض أنّ النبي نصَّ عليه في نهاية حياته). وبالتالي فإنّ الإمام الشيعي هو (**وَصِي**) محمّد، المفوَّض بتنفيذ أوامره، بغضِّ النظر عن رأي بقية المجتمع. ومن ثَمَّ، بخلاف الخليفة السُّنِّي الذي كان من المفترض نظريّاً أن يستند اختيارُه إلى إجماع المسلمين أو قادتهم البارزين (أهل الحل والعقد)، فإنه يجري تنصيب الإمام الشيعي بإرادة الله، وكعلامةٍ على نعمته (اللطف)[22].

وباستثناء الخليفة عليّ وابنه الحسين (ع)، فقد قاد الأئمة الآخرون نمطاً من الحياة المسالمة إلى حدٍّ ما، مع تجنُّب النزاعات السياسية، والابتعاد عن المعارضة العلنية للخلفاء العباسيين الأقوياء في بغداد. وتجمّع الاثنا عشريون حول مجموعاتٍ من العائلات التجارية، غالباً ما تدَّعي أنها من الأسياد، أي تنحدر من سلالة الإمام عليّ، وظلوا طائفةً مسالمةً نسبيّاً طوال الفترة العباسية. تكوَّن توزيعُهم الجغرافي من مجتمعات صغيرة محاطة بأغلبية سُنّية ساحقة. هكذا كانت حالة حيّ الكرخ الشيعي في بغداد، أو بلدة قُم الحامية العربية في غرب فارس. وكانت المجموعات الاثنا عشرية

---

(21) محمد بن عبد الوهاب، **الرسائل: الجزء الخامس** (الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1978)، مج 3.

(22) محمد جواد مغنية، **الشيعة في الميزان**، ط 4 (بيروت: دار التعارف، 1979)، ص 87-126.

الأخرى موجودةً في جزيرة البحرين، والساحل الشرقي للجزيرة العربية، وفي المناطق الداخلية من بلاد الشام. وقد أتاح صعود الأسرة البويهية الشيعية (945-1055)، التي كانت تمارس سيطرةً فعّالةً على تعيين الخلفاء العباسيين وعزلهم، الفرصة الذهبية للاثني عشرية لتوحيد هوية طائفية منفصلة في داخل الإسلام السُّنّي الأوسع. وتحت حُكم البويهيين فصَّل فقهاء الاثني عشرية، مثل ابن بابويه (ت 922/991)، والنعماني (ت 971/970)، والمفيد (ت 1023/1022)، والطوسي (ت 1067)؛ موضوعاتِ الفقه الشيعي. وانطلاقاً من أعمال الكُليني (ت 940)، بخاريِّ الشيعة، قام هؤلاء الفقهاء بالتوفيق بين الاثني عشرية والسلطات السياسية الجديدة، في حين أضفوا في الوقت نفسِه على مفهوم الإمام الغائب معالمَه النهائية.

قُسِّمت غَيْبَةُ الإمام المنتظر، محمد المهدي(ع) ، بدقَّةٍ، إلى مرحلتيْن منفصلتيْن. في المرحلة الأولى، التي تمتد من 874 إلى 941، اعتُقِد أنه أبقى على اتصالات سرية مع أتباعه عن طريق استخدام أربعة وكلاء، أو مبعوثين (السُّفراء). جرى توصيفُ ذلك على أنه الاختفاء القصير (الغيبة الصُّغرى). وفي المرحلة الثانية قطع كلَّ الاتصالات مع العالم الدنيوي، ودخل غيابَه الكامل (الغيبة الكُبرى)[23].

وبفصل الإمامة عن العالم الدنيوي والمجال السياسي، فتح فقهاءُ الشيعة البابَ أمام التبرير المتناقض لتأييد مجموعة واسعة من الأسَر الحاكمة، ما داموا قد أثبتوا قدرتَهم على فرض النظام والعدالة. كان هذا التحفُّظ النفعي متوافقاً إلى حدٍّ كبير مع الحُجَج الفقهية المماثلة التي قدَّمها العلماء السُّنَّة. ومن هنا جاء الرفض الحتمي للعنف السياسي، الذي يُقلل من حدته إظهار التهدئة (التقيّة) في التعامل مع الدول القائمة، ممهِّداً الطريق أمام عائلات شيعية بارزة للدخول في خَدَمات أسر حاكمة سُنيّة متعددة، مثل السلاجقة (1055-1194)، والإيلخانيين (1256-1336)، والتيموريين (1370-1506) في فارس.

وبافتقادهم القيادة الممنوحة من الله، واعتبار أنّ ممارسة السلطة السياسية المباشرة هي اغتصاب صارخ لسُلطة المهدي المنتظر، فقد نفى الاثنا عشرية، من الناحية النظرية، الشرعيةَ عن جميع الحكومات، في انتظار عودة الإمام الغائب، صاحب السيف والزمان. حتى مؤسسُ الدولة الصفوية، إسماعيل (1501-1524)، اضطُرَّ إلى التخلّي عن ادعاءاته بأنه التجسيد الحي للمهدي بمجرد أن قرر إعلان التشيع الاثني عشري الدينَ الرسمي لدولته الجديدة. استندت الأسرة الصفوية

---

(23) المصدر نفسه، ص 252-253.

في الأصل إلى طريقة صوفية من التركمان، القزلباش، باعتبارها حركةً ألفية (مهدية) موهوبة بروح الفتح المقدسة، ويقودها ممثّل النور الإلهي، الذي طال انتظاره. وعلى الرغم ذلك، مع إضفاء الطابع الرسمي على المذهب الشيعي الاثني عشري باعتباره دينَ الدولة، فقد جرت مكافحة الحركات، مثل الصوفية، بما في ذلك طريقة إسماعيل نفسِه، والشيعية المتطرفة والسنية، أو حُظِرت بالقوة. جُلِب رجالٌ من علماء الشيعة الاثني عشرية من بلاد الشام والبحرين والعراق لنشر وإضفاء الطابع المؤسسي على دين الدولة الجديد. وكَوْنَ هؤلاء الفقهاء ذوي الأصول العربية متخصصين في الفقه، فقد كانوا يميلون أكثر إلى العمل كأئمة صلاة، ومدرّسين، ومجتهدين، في حين أنّ نظراءهم الفارسيين، الذين يميلون أكثر نحو الفلسفة وعلم الكلام العقلاني، المنحدرين من عائلات مرموقة، قد سيطروا على الأوقاف الدينية والقضاء والمدارس الدينية العليا للدولة. فتميزت العلاقة بين المعسكريْن العُلَمائييْن غالباً بالصراع المرير والتنافُس[24].

بدأ المجتمع الإيراني، الذي يضمّ بلادَ فارس وغرب أفغانستان، قُربَ نهاية الحكم الصفوي، بالانفصال إلى جيوبٍ شبه مستقلّة يسيطر عليها زعماء القبائل والوُجهاء المحليّون والعائلات المتنافسة. وكما هو الحال في الأقاليم الإسلامية الأخرى، فقد دخل الفقهاء والمعلمون الدينيون مرحلةً من التكيُّف وإعادة التقييم. وفي إيران، أخذ هذا النقاشُ الداخلي في مواجهة التفكُّك الاجتماعي والاقتصادي، شكلَ صراعٍ فكري بين جناحيْن في داخل المؤسسة الدينية: الإخباريون والأصوليو**ن**. أكّد الاتجاه الأول تقاليدَ الجماعة الشيعية في التزامها الصارم بالأوامر الحرفية للنصوص المعترف بها. وأعلنت المدرسة الثانية ضرورةَ وجود مجتهد (ممارسٍ مستقلٍّ للحكم الشرعي)، وهو المطلب الذي يتطابق مع تعاليم زعماء الحركة الإحيائية السُّنيّة. وفي حين كان الموقف الإخباري يردد الموقف المسالم الهادئ والمحافظ للفقهاء الشيعة السابقين، فقد كان الموقف الأصولي يتطلع إلى تكوين مجال منفصل لأتباعه، ومن ثَمَّ فَصْل ممارسة الشريعة الدينية عن سلطة دولة متداعية أو ضعيفة. ومع ذلك، فإنّ الموقف **الأصولي** لم يتخطَّ النطاق اللاسياسي للفقهاء. فقد اقتصرت حدودُه على الشعائر أو المسائل الشرعية الأساسية مثل الزواج والميراث وإعطاء الزكاة. بقِيَ الاعتقاد في إمامة الإمام الغائب باعتباره السلطة الشرعية الوحيدة هو المبدأ الأصلي لكلتا المدرستيْن. وفي هذا السياق، كشفت المهديةُ الشيعية

(24) Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), pp. 123-129.

عن نفسها كاعتقاد ألفيٍّ متشدد ومثابِر، وهذا ما أجبر أنصارَها على الحدّ من نطاق مشاركتهم السياسية. في الإسلام السنّي، يمكن لزعيم معيَّن أن يدَّعِيَ في وقتٍ ما أنه مجدِّد (**مجدد** بما في ذلك **مجتهد**)، مثل المهدي المنتظر، أو المُبشِّر به على الأقل؛ في حين خلق الإسلام الشيعي هوَّةً كان من المستحيل إنسانياً جَسْرُها.

تستوعب عقيدة الإمام الغائب في تشعباتها دوريْن منفصليْن، نُقِلا في المذهب السنّي إلى المسيح من جهة، باعتباره قاتلَ المسيح الدجال، والمهدي كمحيي العصر الذهبي للإسلام من جهة أخرى. وعلاوة على ذلك، فإنَّ المهديَّ السُّنّي له الحرية في إعلان دعوته من دون الحاجة إلى ظهور صاحبه، أو الصراع مع المهمة المستحيلة للقيامة الجسدية؛ فإنّ مجرد ظهوره يكفي للشروع في اكتمال الحدث الإلهي. أما في المذهب الشيعي الاثني عشري، فلا يمكن البدء في مباشرة حُكم العدالة والقسط بشكل كامل من دون مشاركة الخليفة علي وابنه الشهيد الحسين (ع). وكان قد تحوَّل الاستشهاد المأساوي للحُسين، في معركة كربلاء في وسط العراق، في العاشر من المحرَّم (10 تشرين الأول/أكتوبر 680)، تدريجيّاً، إلى نموذجٍ للصراع بين العدالة المطلقة والشر الأثيم. لقد جرى الاحتفاء سنويّاً بهزيمته من قوَّات يزيد الأول (680-683)، ابن معاوية وخليفته، وأصبح مشهده في كربلاء مزاراً وضريحاً يؤمُّه الحجيج، وغالباً ما يحل محلّ مكّة بالنسبة إلى بعض غلاة الشيعة. لقد تحوّلت الأيام العشرة الأولى من شهر المحرّم إلى مناسباتٍ لإعادة تمثيل استشهاد الحسين، كبؤرة للتنفيس عن المظالم والمطالب المتنوّعة. وتحت حكم الصفويين، كان الاحتفال باليوم العاشر، المعروف باسم «عاشوراء»، جزءاً لا يتجزأ من التمسُّك بالمذهب الشيعي الاثني عشري كدين للدولة. وجرى تطوير التركيز الصفوي على معاناة الحسين في تكرارها الشعبي ليكون بمثابة تذكير دائم بغدر الزعماء السُّنّة، وذريعة نموذجية لذمّ السلاطين العثمانيين الذين كانوا أشدَّ المعارضين للتشيُّع الفارسي. شهد عهد القاجاريين (1785-1924) تقديمَ مسرحياتٍ عاطفية كوسيلة دينية لإضفاء الشرعية على السلطة المتضائلة للحكام الإيرانيين الجدد. شجَّع فتح علي شاه (1797-1834) هذه الأعمال المسرحية لاستشهاد الحسين ورقَّاها، في وقتٍ كانت فيه الدولة قد سلّمت فعليّاً السيطرةَ على المجال الديني إلى المجتهدين وغيرهم من رجال الدين. وقد أعاد هؤلاءِ الفقهاءُ تأكيدَ حقّهم في استلام الزكاة، وفرض ضريبة الخُمْس على جميع الأنشطة المربحة، وإلزام جميع المؤمنين الشيعة باتّباع أو تقليد المجتهد الحيّ. وهكذا أصبح المجتهد السلطةَ المختصّة الوحيدة (**مرجع التقليد**) التي قُبلت أحكامُها الشرعية باعتبارها التفسيرَ الوحيدَ الصالح للشريعة الإسلامية. وبخلاف رأي المدرسة الإخبارية، تحتَّم على العامة، وهم الجهلاء

والميالون إلى الشر، الخضوعُ لفريضة البحث عن خدمات وهداية قيادتهم الدينية في المعاملات والعبادات. أما القضايا ذات الأهمية الكبرى، مثل إعلان الحرب، أو عقد الصلح، فضلاً عن جمْع ضريبة الأراضي (الخراج)، فقد جرى تخصيصُها للدولة ولحاكمها[25].

إنّ ترسيم وظائف الدولة كسلطة دنيوية، والفقهاء كممثّلين للشرعية الدينية، أدى إلى تحييد الصلة الوثيقة بالإمام الغائب، وذلك بمجرد اقتسام غنائم إرثه بين الملِك والمجتهد. علاوة على ذلك، فإنّ كلّاً من الفقه الشيعي، وعلم الكلام العقلاني، قد أسهما في إبعاد المجتمع عن العمل المباشر، أو المشاركة، عن طريق تفويض إدارة شؤونه إلى وكلاء مطلقي الصلاحية. وعوض أن يؤدي إلى تحرير الفقه من الركود، فقد عزّز انتصار الأصولية على الإخبارية التقليدية من تعسُّفِها عن طريق انتحال مجالَها التفسيري في شخص مؤهَّلٍ واحد. سُحبت السلطةُ من المجتمع، وأنيطت بنائب جديد للإمام (مرجع التقليد)، حيث إن علم هذا الأخير وشخصيته النموذجية سيسهلان عودة المهدي الثاني عشر المنتظر. كانت هذه الفجوة هي التحدي الذي واجهه الراديكاليون الإيرانيون في أثناء سعيهم لإلغاء السياسات العلمانية للشّاه.

خاتمة

أجرت هذه الحركاتُ حواراً داخليّاً بحتاً، تمحْور حول مبادئ صدر الإسلام وأوامره. ومن ثَمَّ لم تكن هناك أيَّة إشارة إلى نُظُم فكرية أخرى، سواء لأغراض المقارنة أو لإدخال عناصر جديدة، ولم يجرِ الاعتراف بتفوُّق الثقافات الأخرى في أيَّة ناحية من النواحي. غير أن هذا النقصَ لدى الإحيائيين قد شعر به بشدة الإصلاحيون والراديكاليون الإسلاميون على حدٍّ سواء. فها هو أبو الأعلى المودودي أحد روَّاد الراديكالية الإسلامية، مع تقديره الكامل للمساهمات الفكرية والعملية المنسوبة إلى الحركة الإحيائية لشاه ولي الله وابنه شاه عبد العزيز، وسيد أحمد، فقد كان على وعيٍ شديد بأوجه القصور:

وإن تعجبْ فعجبٌ كون الإنجليز قد سطوا في زمان الإمام ولي الله على مقاطعة بنغال برمّتها، وبلغ نفوذهم إلى (إله آباد)، ولم يأبه الإمام بتة لهذه القوة الناهضة. والشيخ عبد العزيز – ابن الإمام – كان قد أصبح ملك الهند في العاصمة عالةً على الإنجليز في أيامه، وكانت أقدام الطارئين قد رسخت في جميع القطر الهندي على وجه التقريب، ولكنه لم يبدُ له أن يتحدث في سر تقدُّم

(25) المصدر نفسه، ص 239-249.

هؤلاء القوم، وفي أسباب المنعة والبأس من وراء هذه القوة الناشئة، وأما السيد أحمد والشيخ إسماعيل الشهيدان، فلا ريب أنهما اتخذا للإصلاح جميعَ التدابير وتوصّلا إليه بكل الوسائل، إلا أنه لم يخطر لهما ببال أن يبعثا وفداً من العلماء المتبصرين إلى أوروبا ليدرسوا هناك أحوال تلك الأمة الغربية التي كانت لا تزال تجترف أقطار الأرض كالسيل الآتي، يبحثوا عن سر قوتها المدهشة وسبب ارتقائها العجيب[26].

وغالباً ما كانت مراكز النشاط الإحيائية هي المناطق الجغرافية الهامشية الواقعة خارج السيطرة المباشرة للسلطات المركزية، وتكوَّن تركيبُها الاجتماعي بصفة رئيسَةٍ من التشكيلات القبَلية أو التحالفات المنظّمة في طُرُق صوفية جديدة. مُنِيت جميعُ هذه الأخويات الطهرانية بالهزيمة من طرف القوات السياسية الحضرية التي تمتلك أسلحة نارية وأساليب تنظيم أكثر تفوُّقاً (مثل هزيمة الوهابيين على يد الحاكم العثماني الإصلاحي لمصر محمد علي باشا في العقد الثاني من القرن التاسع عشر)، أو من طرف القوات العسكرية الأوروبية (كان هذا مصيرَ حركة بادري وجميع الدول الإحيائية في وسط وغرب أفريقيا). وعلاوة على ذلك، فقد خضع بعضُ تلك الحركات لتغييرات بنيوية عميقة، ومن ثَمَّ تحوَّلت إلى كيانات إصلاحية أو حداثية إلى حدٍّ ما. كانت هذه هي حال الطريقة السنوسية التي برزت في القرن العشرين كحركة تحريرٍ وطنية تناضل من أجل استقلال ليبيا. وحتى الوهابية أصبحت بعد تأسيس المملكة العربية السعودية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين مكوِّناً ثانوياً في المؤسسات المتطورة للدولة الجديدة.

شكّلت الهزيمةُ والتفكُّكُ البطيءُ الذي شهدته التياراتُ والهياكل السياسية الإحيائية لحظاتٍ مناسبةً لصعود الإصلاحية الإسلامية وصياغة مفاهيمها. وهكذا كُسفت الإحيائيةُ، باعتبارها ردّ فعل عفّاه الزمن ضد التوسُّع التجاري الأوروبي والركود الزراعي والممارسات الفاسدة.

---

(26) S. Abul A'la Mawdudi, A Short History of the Revivalist Movement in Islam (Lahore: Islamic Publications, 1979), pp. 118-119.

الفصل الثاني

الإصلاحية الإسلامية

كانت الإصلاحيةُ حركةً حديثة خرجت إلى الوجود في أعقاب التفوق والتوسع الأوروبيين. وبرزت أول ما برزت في القرن التاسع عشر في مواجهة الضغط الخارجي. واختلفت هذه الحركة المعينة عن استجابة الإحيائية الإسلامية للتحديات الخارجية في عددٍ من النواحي. كما أنها تبنَّت أنواعاً مختلفة من البرامج السياسية.

أولاً: أوروبا والتدهور الإسلامي

بدأ القادة الدينيون والسياسيون المسلمون في القرن التاسع عشر إدراك أنّ دينَهم، أو على الأصح مجتمعاتِهم، في حالةٍ من التدهور مقارنةً بأمم أوروبية متعددة. وأدى بهم هذا الإقرار إلى الإلمام بعلل ونقاط ضعف لا بد من معالجتها أو التغلُّب عليها. إذ إنّ التغلغل الأوروبي في المجتمعات الإسلامية، ماليّاً وعسكريّاً وصناعيّاً، قد غيَّرَ السياقَ التاريخي والمنظور الفكري لدى المسلمين. ولا شك في أن الإسلام قد تعرض للهزيمة قبل ذلك، واحتلت أراضيه جيوشٌ أجنبية، غير أن أي مفهوم عن التدهور لم يبرز إلى العيان مقروناً بالدعوة للاستعارة من العدو. عندما هُزِم المسلمون في القرن الحادي عشر وفقدوا بيت المقدس نتيجة الحملة الصليبية الأولى، لم يطْرَحْ أيُّ عالم مسلم علاماتِ استفهام عن الاكتفاء الذاتي للإسلام أو عن قدرته على إعادة تجديد نفسه. ولم تدفع الغزواتُ المغولية التي جرت بعد مضي قرنين الفقيهَ الحنبليَّ ابنَ تيمية إلى أبعد من إدانة نظام **الياسه** المنسوب إلى جنكيز خان، باعتباره قانوناً وضعيّاً ومغايراً للشريعة الإسلامية المقدسة. وظلت الانتهاكاتُ الأوروبية لأراضي المسلمين في القرن الثامن عشر غائبةً عن النظام المعياري الذي دعا إليه محمد بن عبد الوهاب. فهو بعد أن طرح جانباً وجودَ منافسٍ خارجيٍّ جدير بالاقتداء،

أسّس تعاليمَه انطلاقاً من مدرسة ابن تيمية، منادياً بربوبية الخالق الواحد وألوهيته، والقضاء على الشرك الذي أدى إلى عبادة «البشر والشجر والحجر»[1].

إن الحضارة الأوروبية التي واجهها المسلمون في العصر الحديث لم تكن حضارة ريتشارد قلب الأسد أو لويس التاسع الذي غزا مصر وأَسَرَهُ مماليكُها عام 1249، بل كانت حضارةً جديدة صاغت أُسسَها حركةُ عصر الأنوار والثورتان الصناعية والفرنسية. وأصبح الانحطاط في هذا التقاطع الحاسم للأحداث العالمية موضوعاً متكاملاً ومتأصِّلاً في خطاب الإصلاحيين الإسلاميين. وتوقف فجأةً الإسلام المعياري لابن تيمية وابن عبد الوهاب عن كشف الشوائب لنظام اجتماعي مفكَّكٍ، وحدَث لأول مرة تشريحُ الإسلام وإعادة تقييمه تحت الأنظارِ اليقظةِ لغربٍ متقدِّمٍ في طور التوسع – وهكذا كان لا بد من اقتباسِ نماذج ومفاهيم غربية، في هذا المسعى نحو المقارنة، الأمر الذي فجَّر على نحوٍ لا رجعةَ بعده الاكتفاءَ الذاتي للإسلام.

وعبّرت حركة الإصلاح العثمانية المعروفة بـ «التنظيمات» خيرَ تعبيرٍ عن هذه المرحلة الجديدة للإسلام الحديث. وكانت هذه الحركة، التي انطلقت مع مطلع القرن التاسع عشر، مقتَصِرةً في بداية أمرها على إجراءات تقنية وعسكرية باعتبارها استجابةً كافية لرأب الصدع في نظام سياسي ذي أساس سليم. ومع ذلك، فإنّ إدراك التدهور ازداد حدةً أمام التقدُّم المتواصل للقوى الأوروبية عبر الأراضي الإسلامية. وهكذا اتسع نطاقُ الإصلاحات العسكرية والإدارية ليشمل المؤسساتِ السياسيةَ والمالية والتربوية. ومع حلول عام 1839 كانت الدولة العثمانية على أهبة الاستعداد لتطبيق مفهوم جديد للمواطنة يستتبع مساواةَ كل رعاياها أمام القانون، وبغضّ النظر عن الانتماء الديني أو القومي.

ونتيجة احتلال القوى الأوروبية لمناطق إسلامية أخرى، أو انهيار سلطة الدولة كما جرى في إيران، برزت الدولةُ العثمانية كآخر أملٍ وملاذٍ للقوة الإسلامية – أما سلطان هذه الدولة، والذي تزايد تشديدُه على دوره المزدوج كسلطان وخليفة لكل المسلمين، فبدأ يمارس تأثيراً معنويّاً وسياسيّاً خارج نطاق حدود دولته الآخذة بالانكماش. هكذا خرج إلى الوجود رأيٌ عامٌّ إسلامي متعاظِمٌ يرغب في الإصلاح من أجل التصدي للتغلغل الأوروبي. غير أنّ أوروبا كانت في الوقت نفسه قد وعت وعياً كاملاً الإمكاناتِ والفوائدَ التي تتوافر في ظل الظروف الجديدة لممارسة سيطرةٍ مباشرةٍ على الموارد الاقتصادية الحيوية والموقع الاستراتيجي للعالم الإسلامي. فأعادت القوةُ المنتصرة

---

(1) محمد بن عبد الوهاب، **الرسائل: الجزء الخامس** (الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1978)، ص 150-156 و172.

لدول أوروبية متتابعة تأسيسَ العلاقة السابقة، لخصميْن متساوييْن ، على نحوٍ مُغايِر. ومع تعاظُم وتيرة الثورة الصناعية وتحوّل العالم إلى شبكةٍ واسعة ضمن اقتصاد السوق العالمي، أصبحت بلدان إسلامية متعددة مصدراً للموادّ الأولية والمحاصيل النقدية ومستقبِلَةً للمواد والبضائع المصنّعة.

هكذا انطلقت الإصلاحيةُ الإسلامية للبحث عن نماذج ثقافية قابلة للتطبيق وقادرة على كبح جماح أوروبا الصناعية. أما مُصادَرَة هذه الإصلاحية لمفاهيم صاغها عصر الإصلاح والأنوار في أوروبا فقد نوَّهت عن أهدافها المحددة منه: إذ إنها درست المرحلةَ ما قبل الصناعية للحضارة الأوروبية من أجل أن تكتشف الشروطَ المسبقة لبناء دولةٍ قويةٍ وتحقيق نمو اقتصادي منتظم. وبما أنَّ دعاتها اعتبروا التقدُّمَ الأوروبي النتيجةَ المباشرةَ لتطوراتٍ فِكرية عِوَضَ عوامل اجتماعية واقتصادية، فإنّ أدواتِهم التحليلية جرت بلورتُها لسبر مغزى القوانين العامة، واستخدام العقل، والشورى كمَعْلَمٍ من معالم الحكومات المتنورة ورعاية العلوم. من هنا، عدَّ العديدُ من هؤلاء الإصلاحيين مارتن لوثر، الذي تمرَّد ضد سلطة البابا والكنيسة في أوائل القرن السادس عشر، مصلحاً إسلامياً عصرياً يحركه دافع محاربة المعتقدات الخرافية وإعادة الدين إلى طبيعته التقدُّمِية الأصلية. أمّا حركة الأنوار، التي اعتبرت العالَمَ كآلة تخضع لقوانين ميكانيكية ثابتة، وسعى **فلاسفتُها** المؤمنون بدين مبنيٍّ على العقل إلى تجاوز الكنيسة وتعصبها الرجعي، وشدَّدت على الحضارة كنتاجٍ للعلم والعقل والتربية، فإنها تلاقت مع النزعة الفكرية للإصلاحيين الإسلاميين. علاوة على ذلك، فإن التوكيد الذي وضعه عصرا الإصلاح والأنوار الأوروبيان على اكتساب ثقة الملوك ومساندة الأمراء ورجال البلاط، قد وجد تجاوُباً في أوساط علماء مسلمين مدينيين كانوا هم أنفسهم بيروقراطيين أو مسؤولين في مؤسسات الدولة.

وفي حين اكتفت الإحيائية الإسلامية بنمطِ تحليلٍ ذي صبغة محلية، فإن الإصلاحية الإسلامية نشطت ضمن نظامٍ عالمي حدّد نطاقَها التصوري الضمني الأساسي. استحضرت الإحيائيةُ الإسلام كنظامٍ متماسك من المبادئ والقواعد، أما الإصلاحية فوجَّهت اهتمامَها إلى مأزق المسلمين الذين تلكَّأوا في ميادين القوة العسكرية، والتنظيم السياسي، والتقدم التكنولوجي. وهكذا دخل التخلّف أو التعوّق ضمن مفردات الإصلاحيين المسلمين وأصبح معضلةً تاريخية تضرب جذورُها في الماضي القريب وحاضر الجماعة الذي لا يطاق. وبرز التيار الإصلاحي الأشد تأثيراً والأكثر شُهرةً، وبكل تشعُّباته السياسية والثقافية، ضمن الحركة العثمانية الإصلاحية الأوسع شمولاً. وقد اتسع نطاقُ الحركة العثمانية باتجاهها العام ومضامينها ليضم جماعةً متنوعة من المثقفين والإصلاحيين، مثل «العثمانيين الجدد»، مقيمين ومنفيين، والمحرض الفارسي والخطيب العاصف جمال الدين الأفغاني، والهندي الأرستقراطي والرائد البارع للتعايُش السياسي مع السيادة البريطانية سيد أحمد خان، والسياسي والعالِم التونسي خير الدين، وعالم الدين العقلاني المصري والمربِّي المدقِّق

محمد عبده. وأتاح أسلوبُ المعالجة المتشابه بين هؤلاء ولادةَ أُفقٍ نظري يعتبر الدولةَ مصدرَ المبادرة في اتخاذ الإجراءات العملية. وبدت مؤسساتُ الدولة ضمنَ هذا المنظار كساعةِ حائطٍ طرأ عليها الصدأ لعدم استعمالها استعمالاً مناسباً. وهكذا كان لا بد من امتداد يد حاكمٍ حاذق، يعاونه مستشارون حصيفون، لتدوير عقارب الساعة، وإعادة الجمع بين الإسلام والحضارة الحديثة عبر حركاتها المتوازنة. وعُدّت هذه النتيجة الرائعة ممكنةَ التحقيق نتيجة وجود قواعد واحدة تضبط التطور المستقيم لمستوييْن متوازييْن.

وحتّم هذا التشخيصُ للقوة الغربية كآلة فعّالة، قائمة على قوانين عادلة وقواعد علمية، التوصُّلَ إلى إعادة تفسيرٍ أساسي لمفاهيم إسلامية تاريخية، وتبنّي مقولات فكرية أوروبية. هكذا أصبحت الحريةُ، والحُكْم الدستوري، والمصلحة العامة مفاتيحَ تشرعُ الأبوابَ أمام التقدُّم والإنجاز المادي. وأعيد اكتشاف ممارسة الشورى، والتي حثُّ القرآنُ المؤمنين على تطبيقها كعملٍ نبيل، والتي عنت التشاوُرَ من دون آلية مؤسساتية أو إجرائية واضحة، فتحولت لتعني الديمقراطية البرلمانية. أما الإجماع، وهو مفهومٌ يستخدمه الفقهاء للدلالة على اتفاق آراء أقرانهم، أو آراء الصحابة، فقد أصبح معناه متطابقاً مع الرأي العام. والمصلحة، وهي تعبير شرعي آخر يدل على ضرورة التوصُّل إلى تأويلات جديدة للشريعة في حالة غياب نص قاطع أو سابقة، وما دام خيرُ الجماعة هو الهدف الحقيقي، فقد تطور بدوره إلى حدّ اقترانه بالتصوُّر الليبرالي لمضمون المنفعة. والبيعة التي هي القيام بأداء الولاء من طرف أعضاء الجماعة لخليفة جديد، أصبحت مساويةً في معناها لحق الاقتراع العام وكيفيته، في حين تحوّل أهلُ الحلِّ والعقد، وهي تسمية مطّاطة تطلَق على الأفراد البارزين في المجتمع، إلى هيئةٍ متكاملة من ممثّلي الشعب المنتخَبين. وأخيراً أعيدت صياغةُ الاجتهاد، وهو وسيلة فقهية لتوضيح أوامر دينية مبهمة أو حل مشكلات طارئة ضمن المتطلبات الدقيقة للشريعة، وغدا يعني حرية الفكر[2].

كانت رحلة إعادة الاكتشاف هذه عمليةً تراكُمية قامت بها مجموعاتٌ معيَّنة من العلماء والمصلحين في المدن والمراكز الرئيسة للعالم الإسلامي. وصاغت هذه الجماعاتُ الموزَّعة على مناطق جغرافية واسعة، مستجيبةً لتحدياتٍ تكاد تكون متطابقة، مفاهيمَ ومقولاتٍ فكريةً متشابهة. وانتشرت هذه الحركةُ التي أطلقت عقالَها المؤسسةُ العثمانية المركزية في اسطنبول انتشاراً تدريجيّاً بلغ في مرحلته الأولى مصر وتونس وسورية والهند. وشملت مع بداية القرن العشرين إندونيسيا والجزائر وإيران والمغرب والسودان، وكل المراكز المدينية الإسلامية تقريباً.

---

(2) Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 202-218.

من هنا فإنّ الإصلاحية الإسلامية، كحركة مدينية، هدفت إلى التغلغُل في الداخل الريفي والقضاء على السلطات المحلية الناشئة ووضع التحالفات القبَلية تحت سيطرة مؤسسات الدولة الجديدة. وكان القصد من وراء هذه الأهداف إنشاءَ نظام ضرائبي شامل وموحد، وحَفْز التوسع الزراعي من أجل تمويل الإصلاحات العسكرية والمالية والتربوية المزمع إجراؤها. ووفقاً لذلك فإنّ النزعة العثمانية التجديدية، والإصلاحية الإسلامية، والسياسات الكولونيالية كتلك التي اتبعتها بريطانيا في الهند، وهولندا في إندونيسيا، وفرنسا في الجزائر، قد تكشّفت عن تماثُلاتٍ أساسية لجهةِ تطبيق البرامج العملية. أما نقاط الاختلاف بين هذه البرامج فكمنت في الهوية الاجتماعية للهيئة المخوّلة بالمهمات السياسية هذه، وذلك عوض المضمون أو التطبيق المتوَخَّى أو المرغوب.

وتعرضت الإمبراطوريات الإقليمية تحت ضغط الإصلاحات الداخلية والتوسُّعية الأوروبية لتغيرات بعيدة المدى. وتبدَّل أسلوبُها وتنظيمُها الإمبراطوري في اتجاه إقامة كيانات وسياسة وطنية، تُجاهِر بألوان وأعراف للمواطنة والولاء الوطني. واستتبعت إعادةُ تأكيد سلطة الدولة، سواء بمبادرة مسؤولين عثمانيين أو أوروبيين، دمجَ قطاعاتٍ واسعة من البِنى الاجتماعية والاقتصادية في هرمية الإنتاج والتبادل الدولي. غير أنَّ الاستجابات الثقافية والفكرية لم تكن ذات صِيَغٍ متماثلة، إذ إن بروزَ أو تراجع الصيغة الإسلامية قد حدّده في الغالب عمقُ الإصلاحات الأوروبيةِ المصدر، ومدى اتساعها.

فالمناطق التي خضعت لسيطرةٍ أوروبية مباشرة، أو تغلغل اقتصادي وسياسي مُكثَّف، شهدت نشوءَ شريحة اجتماعية جديدة، ألا وهي شريحة مُلَّاك الأراضي الكبار، وحاز هؤلاء مساحات واسعة من الأرض، وذلك كمِلكية مطلقة نسبيّاً. وبعد أن كانوا سابقاً من الملتزمين المسؤولين مباشرة أمام السلطات المركزية في عملية جمع الضريبة الإمبراطورية من منتجين صغار وفلاحين مستقلين، فإن الملّاك الجدد أصبحوا مستخدِمين للمستأجرين والمحاصصين. وبرز دورُهم الجديد ومركزهم المستَنِدُ إلى الصفة القانونية بالتوافق مع تبنّي أعراف غربيّة للمِلْكية الخاصة. واتخذت هذه الظاهرةُ العامَّةُ أسماء متعددة في مناطق متباعدة ممتدة من مصر والهند إلى إندونيسيا. وكرّس المستفيدون منها طاقاتِهم لزراعة محاصيل نقدية مثل القطن والقمح والحبوب والسكر والمطاط والحرير الخام، وقد كانت مخصَّصةً للأسواق الأوروبية والمعامل الصناعية.

وحوّل إدخالُ المعاملات النقدية إلى اقتصاد زراعة المحاصيل المنتجين المحليين إلى معتَمِدِين كليّاً على تقلُّبات الأسعار العالمية وطلبها. وانتشرت الشبكةُ المالية، التي ربطت المالكَ الجديد ومستأجريه بالسوق العالمية، عبر نظامٍ متسلسل، حيث يقع في القمة مصرفٌ تجاريٌّ أو شركة مالية مع وجود وسطاء ومُقْرِضين (مرابين) على المستوى المحلي. وكان هؤلاء الوسطاءُ في

الأعم الأغلب من غير المسلمين الذين يتمتعون بحقوقٍ إضافية وفق نظام الامتيازات واتفاقياته. وأدّى خَلْقُ المؤسسات المختلفة مثل المجالس المحلية والبلديات ودوائر حكومية وجمعيات مندوبين، إلى مَنْحِ مُلَّاك الأراضي الفرصةَ للمطالبة بدورٍ أكثرَ مُباشرةً في إدارة شؤون مجتمعاتهم. وحدث هذا النوعُ من التحرُّك السياسي في الهند ومصر وتونس. أمّا الحوار الفكري حول الإصلاح، أو مقاومة الاحتلال الأجنبي، فكان غالباً ذا صفة إسلامية.

ومع أنّ التغلغل النقدي والمتاجرة الزراعية كسبا موطئَ قدَمٍ في منطقة الأناضول العثمانية، فإن ظاهرة المِلكية الكبيرة هناك لم تكن ذات انتشار واسع كما في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. ففي الأناضول، وآسيا الصغرى، تمكَّن المسؤولون العثمانيون عموماً من الاحتفاظ بنظامٍ مركزي لجمْع الضرائب، حيث كانت المداخيل تُجْبَى مباشرةً من صِغار المنتجين والمزارعين.

إنّ ترسُّخَ سلطة الدولة في الأراضي التي تحوَّلت في ما بعد إلى الجمهورية التركية، أتاح للإصلاحيين العثمانيين تبنِّي طريقة علمانية في عالم السياسة في أوائل القرن العشرين. وجرى تجاوُز الإسلام أو حَجْبُه كمَنْهلٍ سياسي أو فلسفي حتى قبل اعتلاء أتاتورك سُدَّةَ الحكم، والذي ألغى الخلافة عام 1924. علاوةً على ذلك، فإن في المناطق التي طرأ عليها الإصلاح العثماني والتغلغل الأوروبي الكثيف في آنٍ واحد، كما في الهلال الخصيب، تطوَّر تصوّرٌ متأرجح لوظيفة الدولة، بحيث اختلطت فيه توجُّهاتٌ علمانية وإسلامية.

وفي المناطق التي لم تعرف التغلغلَ الأوروبي والإصلاح العثماني، أو لم تصبح هدفَ الاستغلال الغربي المبكر، مثل أفغانستان وأواسط الجزيرة العربية وغربها والمغرب، وحتى إيران، فإنّ الإصلاحَ الإسلامي والمفاهيم الأوروبية حول الدولة والانتماء الوطني تطوَّرت ببطءٍ ولم تتجذَّرْ في مؤسسات محلية.

وقُرب نهاية القرن التاسع عشر تضافرت ثلاثة خيوط في معظم الأراضي الإسلامية: التوسُّعية الأوروبية، والنزعة العثمانية، والإصلاحية الإسلامية. وساهمت الأولى منها في كشف الضعف الداخلي للمجتمعات الإسلامية، وعجّل الإدراكُ التدريجي للتدهْوُر وتيرةَ الإصلاحات، التي أدَّت بدورها إلى تصوُّرٍ جديد للإسلام.

وهكذا فإنّ النصَّ الأصلي الذي كان شرحه المتواتر يعزز دورَه كوسيط الحقيقة والمعرفة، كفّ فجأة عن كونه متجذراً في كلمة الله الملهمة. إذ إنّ نصّاً آخر، من دون كاتب أو شكل محدد، حقق اختراقاً دائماً. وهو هنا الغرب بأنظمته السياسية وحضوره العسكري وسيطرته الاقتصادية، والذي ظهر للعيان كنمطٍ نموذجي من الممارسة.

ثانياً: العلم والتربية

تكشَّف الإدراكُ الحادُّ للتدهوُر لدى الإصلاحيين الإسلاميين عن تقييمٍ سلبي لأوضاعهم الراهنة. ولم تصبح كل الشوائب شائنةً بادية للعيان وحسب، بل إنّ نقائص جديدة كُشِف الغطاءُ عنها أيضاً. وفي حين أنّ إحيائيين، مثل محمد بن عبد الوهاب، هاجموا زيارةَ أضرحة الأولياء ومخالفة الشعائر الإسلامية الأصلية، فإنّ سيد أحمد خان ومحمد عبده شدّدا على منجزات الثقافة الأوروبية كمقياس يعيّن وَضْعَ المسلمين. وخلال جولتِه الأولى في فرنسا وإنكلترا (1870-1896)، كتب أحمد خان (ت 1898) سلسلةً من الرسائل إلى أصدقائه في الهند معبّراً فيها عن انطباعاته وأحاسيسه. وبعد أن زار، وعاين النوادي والمنازل الفخمة ودور السكن الخاصة، والمتاحف والمنشآت الهندسية، وأحواض بناء السفن ومعامل صب المدافع، وشركات التلغراف العابر للمحيطات والسفن الحربية، رأى موطنه الأصلي فجأة في ضوء جديد:

أستطيع القول بصدق، ومن دون تقديم المديح إلى الإنكليز، إن سُكَّان الهند الأصليين، رضيعهم ووضيعهم، تجارهم وأصحاب الحوانيت، المتعلم منهم والأمّي، عندما تعارضهم بالإنكليز تربيةً وسلوكاً ونزاهة، فإنَّ مثلهم مثل الحيوان القذر مقارنة برجل قادر جميل الطلعة. وللإنكليز الحق في اعتبارنا في الهند بهائم بلهاء... إن ما رأيته وما أراه يوميّاً لا يخطر البتة في بال أي هندي من أبناء جلدتنا[3].

غدا هذا الاشمئزازُ من أوضاع المسلمين المُزرِية العلامةَ المميّزة للإصلاحية الإسلامية. وأخذ الإسلام، بمقارنته بالحضارة الأوروبية، يتعرَّض لمحاكمةٍ استجوابية واستنطاقية. وكان محتَّماً عليه فقدان حُرمته، وبات قابلاً للتغيير والتلاؤم. وبدت بالتالي أوروبا في أفق الإصلاحيين الإسلاميين كقوة عملاقة نزعت عنها قناعَها اللاهوتي، وانطلقت في مغامرةٍ جديدة من العلوم والصناعة والازدهار. وكفَّت أوروبا عن أن تكون قارة الكفَّار النائية الغامضة، وأخذت تتغلغلُ في التجمُّعات الريفية والمدينية للعالم الإسلامي ببضائعها وجنودها وإدارييها. كانت قوةً جديدة لا بد من تقليدها، أو مضاهاتها، أو تحديها. وقدّمت للعثماني والفارسي والهندي تعارُضاً صارخاً بين الركود والدينامية، التخلف والتقدم. وخال المربّي المصري محمد عبده (1849–1905) أنه يشهد عصراً جديداً:

جرى فيه سيل العلوم، حتى عمّ أنحاء الكرة على العموم، وهم [العلماء] فيه غرقى من حيث

(3) George Farquhar Irving Graham, The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan (Karachi: Oxford University Press, 1909), pp. 125-126.

لا يشعرون، ووقع فيه الارتباط بيننا وبين الأمم المتمدنة، ورأينا ما هم عليه من الأحوال الحسنة، وظهر أنّ التوازن بينها وبين أحوالنا الهجنة، كثروتهم وفاقتنا، وعزتهم وذلتنا، وقوتهم وضعفنا..[4].

وفي مخاطبته لطبقة مُلّاك الأراضي في بلده، حثَّهم على الاستفادة من الدروس الملائمة التي علّمهم إياها احتكاكُهم بأمم أوروبية منذ سنوات طويلة. وأشار على مُلّاك الأراضي الأغنياء وموظفي الحكومة التعلم من:

الجمعيات الأوروبية التي لم يكن أعضاؤها إلا الزارعين والصانعين والتجار،... كيف يبلغ إيراد الواحدة منها نحو ثلاثين مليوناً من الجنيهات، وبعضها أكثر وبعضها أقل، وجميعُ ذلك يُصرَف في بثِّ المعارف والعلوم، واتساع دائرة المصانع والفنون، وتقوية روح التربية الحقة..[5].

وكان جمال الدين الأفغاني بالغَ الحسم في تعيين أسباب تدهور المسلمين، وأعلن محرِّضاً جمهوراً في مدينة كالكاتا عام 1882:

لقد وضع الأوروبيون أيديَهم على كل جزء من العالم. لقد وصل الإنكليز إلى أفغانستان، واستولى الفرنسيون على تونس. وفي الواقع إن أعمال الاغتصاب والعدوان والفتح هذه لم تنتج من الفرنسيين أو الإنجليز. بالأحرى إنه العلم الذي يُظهِر في كلِّ مكان العظمةَ والقوة. وليس أمام الجهل سوى السجود بتواضع أمام العلم وإعلان الاستسلام[6].

وهكذا فإن العلم هو منبع كل ازدهار وتقدم صناعي، وهو نتاج العقل والبرهان وروح الفلسفة. لقد كانت العقلانية دائماً الصفةَ الأسمى للكائنات البشرية. وجادل الإصلاحيون أنّ الإسلام، كدين عقلاني، يحبّذ العلمَ ويمنحه جوهره الأساسي وأهدافَه الحقة. والطبيعة البشرية في ماهيتها الأصلية، والإسلام الحقيقي، مُطهَّراً من التقاليد المتراكمة عبر القرون، كلاهما مؤهَّل لدراسة العالم ككتابِ الله. من هنا أصبح الاجتهاد، وليس التقليد، مبدأ إيمان وأفضل وسيلة لمواجهة الهجوم الغربي. علاوة على ذلك، اعُتبر تراجُعُ وضع المسلمين نكسةً مؤقتة جرت نتيجةَ أسبابٍ يمكن إبطالها. أما

---

(4) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، مج 2، ص 18.

(5) المصدر نفسه، مج 3، ص 47-48.

(6) Homa Pakdaman, Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani (Paris: V. P. Maisonneuve et Larose, 1969), pp. 240-241, and Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), pp. 102-103.

التغلُّبُ على وضع عابر وشاذٍّ كهذا فيمكن إنجازُه بإحياء روح القرآن[7]. وعنى إحياءُ روح القرآن العودةَ إلى الأصول ورفض التشويهات اللاحقة. فالتقاليد هي مجرد إضافات خارجية تُخفي جوهر الإسلام الحقيقي. وبهذا المعنى فإن استخدام القرآن كأداةٍ مفاهمية مساعدة على كشف الأشياء مكّن الإصلاحيين الإسلاميين من إنقاذ المبادئ المجردة للإيمان وصياغتها وفق أفكارهم الحديثة.

وبالنسبة إلى شخصٍ كالأفغاني، الذي شكَّلت العلومُ العقلية والفلسفة شاغله الفكري الرئيس، بات القرآنُ الحافزَ الذي جعل المسلمين الأوائل يتطلعون إلى التعرّف إلى الفلسفة اليونانية وعلم الكونيات الفارسية. ثم بادر إلى هدم بناء الفلسفة الإسلامية مشيراً إلى فوات زمنها وعُقمها في عصر العلم الحديث والاختراعات التكنولوجية وسخِر شامتاً من أسلوب العلماء والباحثين المسلمين من معاصريه، والذي قسّم العالم إلى فرعين متناقضيْن تماماً: الفرع الأوروبي والفرع الإسلامي[8].

رأى الأفغانيُّ أن مجال الفلسفة والعلم يجب أن يتخطى مسائل لا طائل تحتها، مثل الأرواح والأجرام السماوية، والمثال الأفلاطوني، والعناصر الأربعة من ماء وأرض وهواء ونار، والنفس غير القابلة للفساد، أو المقولات المنفعلة والفعالة. يجب أن ينصبَّ الاهتمامُ عِوَضَ ذلك على مسائل مثل أسباب تخلُّف الجماعة وانحطاطها، والدواء الملائم لحالة محزنة كهذه، واستخدام أفضل السبل المتوافرة لتحقيق الإصلاح. على العلماء في الهند، مثلاً، طرح أسئلة ومعالجة مشكلات، حتى لو لم يطرحها أو يعالجها فلاسفة سابقون بارزون من المسلمين. الخطوط التلغرافية وآلات التصوير والكهرباء، والقوة البخارية وسكك الحديد، والتلسكوب والفونوغراف (الحاكي) والميكروسكوب (المجهر) – هذه بعض الأدوات والاختراعات الجديدة التي ينبغي أن تحوز اهتمامض جماعةٍ جديدة من المؤمنين.[9]

وتبنَّى أحمد خان، الذي ذمّه الأفغاني كعميل بريطاني، قوانينَ العالِم الاقتصادي آدم سميث حول العرض والطلب، وطبَّقها على الحقل الثقافي. وأعلن أنه عندما يتوقف الطلب على فرعٍ من فروع الثقافة، فإنه يُصاب بالركود ممهداً الطريقَ أمام سلعة أكثر جودة. وهكذا فإنّ العلوم الإسلامية التقليدية كالحديث والفقه وعلم الكلام قد فقدت صلاحيتها. وبات مصيرُها أن تحلَّ محلها علومُ الغرب والتربية الحديثة[10].

---

(7) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقي**، ط 2 (القاهرة: دار العرب، 1958)، ص 133.

(8) Pakdaman, Ibid., p. 243.

(9) المصدر نفسه، ص 275-289، و Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”, pp. 121-122.

(10) Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim modernization in India and Pakistan (New York: Columbia University Press, 1980), pp. 182-186.

ثالثاً: سياسة الشورى

إلى جانب العلم والفكر العقلاني ونَشر المعارف الحديثة، حرص الإصلاحيون الإسلاميون على إدخال مفاهيم أوروبية تتعلّق بالسلطة السياسية والإدارة والبيروقراطية. وافترضوا أنّ هذه المفاهيم ستُترجم إلى وسائل تقنية تستكمل بثّ المعارف، وتمثّل صمام أمان ضد الارتداد أو مخالفة أسلوب الحكم الحق. ولذلك سادت فكرةٌ مؤدّاها أن إتمام إصلاح مؤسسات الدولة وإعادة ترميمها كفيلٌ بتوجيه المجتمع إلى مسار من التجديد والإحياء. علاوة على ذلك، فقد اعتبروا أنّ إنجاز هذه الإصلاحات سيكون نتيجة التوافق بين صاحب السلطة ورعاياه، بحيث يصغي الأول بمحض إرادته إلى نصيحة علماء الدين وأرباب الدولة المتنورين. وأصبح التدهور الإسلامي في هذا السياق النتيجة الحتمية لنظام الاستبداد الشرقي. واقتحمت حلبةَ النقاش الأيديولوجي فكرةُ الانقسام بين غربٍ متقدم يواجه شرقاً متدهوراً، كاشفةً بذلك عن الاستبداد كالمتهم الرئيس المسؤول عن إهمال العلم أو متطلبات التربية الفعلية. وعبّر محمد عبده الإصلاحي المصري الأبرز عن هذه النزعة كما يلي:

> ... وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين:
>
> **الأول**: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه...
>
> أما الأمر **الثاني**: فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير...

وهناك أمرٌ آخر كنت من دعاته، والناس جميعاً في عمىً عنه، وبُعْدٍ عن تعقُّلِه، ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذّل إلا بخلوِّ مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حقِّ الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم كنت فيمن دعا الأمةَ المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمة لم يخطر فيها هذا الخاطر على بالٍ من مدة تزيد على عشرين قرناً، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعتُه، هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يقف طغيان شهواته، إلا نصح الأمة بالقول والفعل[11].

إنّ أولَ منْ عمَّم الرأيَ القائل بوجوب طلبِ الحاكم نصيحةَ وزرائه ورأي خبرائه كان

(11) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مج 2، ص 318-319.

المصلحون العثمانيون بعد عام 1839. وكان هؤلاء المصلحون، في أعقاب ترسيخ نفوذهم في مراتب الدولة العليا، يؤمنون إيماناً قوياً بضرورة مشاركة السلطان سلطته. وهم كانوا أبرز الرموز تمثيلاً للعصرنة الإسلامية والعمل السياسي التقدمي، وذلك عبر شخصيات سياسية قادرة وذات نزعة عصرية بالغة، مثل الصدر الأعظم رشيد باشا (1800-1858) وتلميذيه فؤاد باشا (1815-1869) وعلي باشا (1815-1871).

ومكّنت هذه الإصلاحاتُ، التي شرع فيها مسؤولون وإداريون كبار كهؤلاء، من بروز جماعات جديدة ترفع الصوت لمزيد من التغيير الجذري في الميادين الثقافية والمؤسسات عامة. وتأطرت هذه الجماعات تدريجيّاً لتشكِّلَ حركةً فضفاضة يقودها العثمانيون الجدد، الذين كانوا من خرّيجي نظام تربية جديد، وتشمل موظّفين في الحكومة، وضباطاً عسكريين، وصحافيين، وكتّاباً، وشعراء. وكان من أشد المتعاطفين معهم مدحت باشا (1822-1884) الذي نجح في عام 1876 في سنِّ دستورٍ جديد يحد من سلطة السلطان المطلقة، مُجبراً إياه على قبول انتخاب جمعية تشريعية كشريكةٍ رديف في إدارة شؤون الدولة. وكان العثمانيون الجدد الذين بلوروا أفكارَهم في الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر روادَ الموضوعات الرئيسة التي طرحتها الإصلاحيةُ الإسلامية. فالأفغاني باشر في شرح أفكاره السياسية الحديثة بعد وصوله إلى اسطنبول عام 1869[12]، حيث اقتصرت أفكارُه قبل ذلك على مفاهيم غامضة للصوفية والفلسفة الإسلامية التقليدية[13].

مع ذلك، فإنّ العثمانيين الجدد بمعارضتهم الإصلاحات العلمانية لرجال السياسة الأرفع مقاماً، مثل علي أو فؤاد، تصرفوا بطريقةٍ أضرّت بهم وأفادت السلطان عبد الحميد (حكم منذ 1876 حتى 1909)، والذي علّق الدستور في 1878، وتبنّى العملَ من أجل الجامعة الإسلامية، ثم شرع بأسلوبه الفردي في تطبيق أشد برامج التحديث شمولاً في تاريخ العالم الإسلامي حتى ذلك الحين. ونسجت الإصلاحيةُ الإسلامية خيوطَها على منوال النزعتين العثمانيتين، دامجةً في الغالب عناصرَ من حركة التنظيمات وفكر العثمانيين الجدد وسياسات عبد الحميد.

وكان الجيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين (خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، وأحمد خان، ومحمد عبده) ينصحون بعدم إقامة شكلٍ تمثيلي للحكم مُنتخبٍ مباشرةً من الشعب. الأمن العام، نظام ضرائبي متناسق، هياكل إدارية سليمة، ممارسة الشورى في الحكم، المدارس والتربية الحديثة المستندة إلى العلم والعقلانية – هذه هي المواد الرئيسة لجدول أعمالهم. وعارض

---

(12) Berkes, The Development of Secularism in Turkey, pp. 181-187.

(13) Pakdaman, Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani, p. 37.

أحمد خان من وجهة نظرٍ عمليةٍ نظامَ الحكم التمثيلي لأن ذلك كان سيتيح للهندوس، لكونهم الأغلبية، كسبَ اليد العليا إزاء المسلمين الهنود. مع ذلك، فإنّ معارضة الانتخابات الشعبية والليبرالية البرلمانية انبثقت من الافتراضات النظرية الكامنة وراء التحليل السياسي للإصلاحيين الإسلاميين. من هنا تمحورت مساعيهم الأولية حول تحديد مجال سياسي يمتد خارج البلاط السلطاني ويشغله أشخاص ذوو قناعات مماثلة. ومن أجل القيام بذلك، تقدّموا بتعريفٍ جديد للحقوق والواجبات السياسية، يدور في شكله الرئيس حول فكرة التعاون الوثيق، أو التشاور بين الحاكم ومجموعة المسؤولين المثقفين ثقافةً غربية. وهدفت النداءاتُ التي وجّهها الإصلاحيون إلى علماء الدين، لدعمِ الحرية الجديدة، إلى توسيع دائرة تجنيد الأنصار وكسب فئة ضاغطة ذات نفوذ. وسعى خير الدين الذي تولى رئاسة وزراء تونس (1873-1877)، والصدارة العظمى في اسطنبول (1878-1879) إلى تبيان الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الأوروبية معلناً:

أعلم أن الأمم الأوروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد، مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك... جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل والعقد الآتي بيانهم في كليات السياسة...[14].

ومن أجل تجنب هذه العاقبة الوخيمة، شدد على ضرورة توفير الأمن، والعدالة والحرية «ووجوب المشورة».

واعتقد محمد عبده، وهو يخط مقالة عام 1881 أنّ المصريين لم يزالوا من الناحية السياسية في طور الطفولة. وبرر منطقَه هذا بتقسيم التطور البشري إلى ثلاثة أدوار: الطبيعي، والاجتماعي، والسياسي. فالطور الأول هو في جوهره غرائزي المنحى، يدور غرضه الرئيس حول الحاجات الأساسية للكائن البشري مثل الغذاء والمأوى. ويتضمن الطور الاجتماعي الصراع من أجل الحفاظ على الوجود وبقاء النوع، وهما مسعيان يستدعيان التعاون والاجتماع. وفي حين أن هاتين النزعتين – الطبيعية والاجتماعية – تنبثقان بالفطرة، فإن النزعة السياسية لا تصبح قابلةً للحياة إلا في عقب درس جاد وخبرة طويلة. ولذلك فإن المسلمين الذين يتوقون إلى الحرية يحتاجون إلى دليل ومربٍّ حكيم، والذي حدد عبده هويته بأنه ليس سوى الخديوي توفيق. ولذلك فعِلْمُ السياسة مهارةٌ اصطناعية تكتسبها جماعةٌ معيّنة من البشر بعد ممارسة متقنة وجهد وعناية، ولا تستطيع مصرُ أن تبني حكومةً دستورية متكاملة إلا بعد تعاقُبِ أجيالٍ متعددة. ولا بد أولاً من

(14) خير الدين التونسي، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 219.

تكوين نُخبة سياسية تصوغ ، قبل أن تطمح لقيادة الأمة؛ هدفاً واضحاً، وتُنجز وحدةً وطنية وثيقة. أي إن تحديد هدف معيّن يسبق كلَّ الوسائل التي تستلزم إنجازه. ولقد تحقق هذا الشرط في الأمم الأوروبية المتقدمة. وبكلمات أخرى، إن رسوخ الولاء للوطن يمثِّل الأسبقيةَ ويتقدَّم الفوارقَ في الآراء والعقائد المتنافسة[15]. وسواء كان كاتب المقالة المشار إليها عبده أو غيره فهو يعبِّر عن رأي إصلاحي معروف.

استند محمد عبده في طريقة فهمه هذه إلى المقدمات المنطقية لعِلم الكلام، وبخاصة مدرسة المعتزلة العقلية التي ازدهرت في بغداد إبان الفترة العباسية. واعتبر المعتزلة أنه يوجد نموذجان للمعرفة: علم ضروري، وعلم مكتسب. غير أنّ عبده تجاوز الفلسفة الإسلامية والتنظير السياسي الكلاسيكي في تشديده على مواصفات الكِيان السياسي كعملية يُنشئ البشرُ بأنفسهم مؤسساتِها ومفاهيمَها.

وفي طرحه الانتماءَ الوطني كمحور النشاط السياسي، والوطنَ كموضع لحقوق الفرد وواجباته، ميّز عبده بين حكم الفرد (الأوتوقراطية) من جهة، والاستبداد من جهة أخرى. فالاستبداد تحرِّمه الشريعة في حين أن حكم الفرد لا تنطبق عليه المقاييس نفسها. إذ إن تنفيذ القانون بواسطة فرد واحد يبيحه كلٌّ من الدين والعقل البشري. لكنه أشار إلى أن الإسلام فرض على الحاكم استشارةَ الضالعين في الدين وكيفية تطبيق فرائضه[16].

وحتى إبان أوج الثورة العُرابية في شباط/فبراير 1882، وبروز الجيش المصري والجمعية الاستشارية للمندوبين كسلطات فعلية في البلاد، فإنّ عبده لم يجازف قط إلى حد تخويل السلطة التشريعية لبرلمانٍ منتخبٍ شعبيّاً. فإنّ مصدر التشريع بالنسبة إليه ظلَّ شراكةً غامضة بين مجلس النظّار/الوزراء والخديوي ومجموعة منتقاة من ملّاك الأراضي والموظفين الرسميين. وكل ما طمح إليه هو تنصيبُ حكومة مرتكزة إلى قوانين موحَّدة، يضمُّها ميثاقٌ ذو صفة أخلاقية إلزامية، ووفق مصطلحات الإصلاحية الإسلامية: فإنَّ الحكم الدستوري عنى مجردَ كَبْح جِماح السلطة المطلقة بواسطة قوانين ضابطة[17].

وبعد فشل الثورة العُرابية في إثر الاحتلال البريطاني لمصر في أيلول/سبتمبر 1882، استقر كلٌّ من الأفغاني وعبده في باريس لمواصلة مساعيهما في سبيل التضامُن الإسلامي والإصلاح

---

(15) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مج 1، ص 336-345.

(16) المصدر نفسه، ص 350-356.

(17) المصدر نفسه، ص 380-381.

والاستقلال السياسي. وأسَّسا وفقاً لذلك جريدة **العروة الوثقى** لبثِّ آرائهم السياسية، والتي لم يظهر منها سوى ثمانية عشر عدداً بين 13 آذار/مارس و17 تشرين الأول/أكتوبر 1884.

وفي واحدة من المقالات تحت عنوان: «رجال الدولة وبِطانة الملك»[18] عالج الأفغاني موضوعَ «الشورى» المألوف، وشرح مفاهيم الجنسية والوطنية. وفي سياق إقراره بأهمية بناء التحصينات وإنشاء الجيوش والحصول على أسلحة جيدة، أبرز الدورَ الحاسم للخبراء والتقنيين الذين يعرفون كيف يستعملون ويصونون الآلات الحربية. وأشار أيضاً إلى وجود «قوانين ثابتة» تحكم نشوءَ الأمم القوية وكيفية تحقيقها الازدهار. وأحد هذه القوانين حبُّ الوطن، والذي يُعدّ ضرورةً للنزعة الأخلاقية العالية. فعلى كل الخبراء والتقنيين الذين يستخدمهم الملكُ أن يكونوا منتسبين إلى البلد المعنيّ إما برابطة الجنسية أو الدين. فالأجانب الذين يدخلون خدمة الحكام المسلمين لا يفكرون إلا في مصالحهم الخاصة، ويقومون بممارسةٍ تقود دائماً إلى الفساد والخراب. علاوة على ذلك، فإنّ الحاكم العادل يؤمِّنُ للمواطن حقوقَه ويفوِّض المسؤوليةَ في الحُكم إلى القادرين والمؤهلين. هكذا، فإنّ تعليق المشاورة بين الحاكم ومسؤولي دولته ينتج منه دائماً الاستبدادُ والدمار. وهنا تكمُن مهمةُ العلماء بوصفهم الناطقين الرسميين باسم الأمة، للقيام بواجب نَقْل هذه الحقائق الواضحة إلى أبناء وطنهم[19].

وفي عام 1889 عاد عبده إلى مصر مُقنِعاً نفسَه بالاحتلال البريطاني لبلاده. أما الأفغاني فذهب إلى الهند وبلاد فارس وروسيا، ثم استقر في اسطنبول عام 1892، بناءً على دعوة السلطان عبد الحميد. وختم كلٌّ منهما نشاطَه إصلاحيّاً محبطاً: قاد عبده حملاتٍ عقيمةً ضد علماء الأزهر التقليديين، وأصبح الأفغاني أسيرَ سُلطانِه صاحب التوجُّه الإسلامي. ومع ذلك، فإنّ الأفغاني وعبده، إضافة إلى أحمد خان وخير الدين التونسي والعثمانيين الجدد، قد خلَّفوا وراءهم تراثاً ضخماً من الإصلاحات العملية والمساهمات الفكرية التي حوَّلت الرؤيةَ السياسية لجيلٍ كامل من المسلمين. والمدرسة الإصلاحية عبر نموها وسط تغيير مؤسساتِ الدولة والتوسُّعية الأوروبية هي التي اعتبرت الاسترقاق نظاماً شاذّاً، وقلّلت من أهمية المهدوية كاعتقاد خرافيٍ، وتقدَّمت بمفهوم الوطنية كتجسيدٍ لروح العصر.

ويمكن تقدير الابتداع المذهل للإصلاحية الإسلامية عندما نحدد ترتيب أولوياتها. ولا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ كيف أكبَّ الأفغاني وعبده جهودَهما على المشكلات التي واجهها المسلمون

(18) «رجال الدولة وبِطانة الملك،» في: الأفغاني وعبده، **العروة الوثقي**، ص 88-92.

(19) المصدر نفسه، ص 115-120.

كجماعةٍ سياسية. وبكلمات أخرى، أعطيا الأوليةَ للمسلمين كشعب ومواطنين، في حين أن الإسلام كنظام معياري أدّى وظيفته كسلاح دفاعي، ولا بد من تجديده من أجل وقف التدهور وكبح جماح الانحطاط.

وإذا كان اقتصادُ المسلمين واستقلالهم وثقافتهم تتعرض للتآكُل، فيمكن وَضْعُ حدٍّ لذلك بصَقْل الإسلام وتجديده، بحيث يتحول إلى دين تقدُّمي يتناغم في جوهره مع العلم الحديث والتربية. وأدَّى الإسلام بهذا المعنى دورَ أداةٍ متيَسِّرة توفّر أفضلَ النتائج وتحسِّنُ رفاهيةَ الأمَّة.

علاوة على ذلك، إنّ الهجوم الذي وجّهته الإصلاحيةُ الإسلامية ضد الطُرُق الصوفية، رابِطَةً معتقداتِها ونشاطاتها بالخُرافات والتخلّف، قد رافق هجومَ الرأسمالية الأوروبية الأكثر تدميراً. وكانت الطرقُ الصوفية مرتبطةً تقليديّاً بطوائف الحرفيين والتجّار أو جماعات اجتماعية اقتصادية أخرى[20]. وقوّض تغلغلُ التجارة والبضائع المصنَّعة الأوروبية للأراضي الإسلامية الأساسَ الاقتصادي لهذه الطرق. وهكذا بدأت الصوفيةُ تتبدّل، وأضحت في الغالب هيكلاً فارغاً، أو ليس أكثر من هيئةٍ رُوحية مجردة من محيطها المادي. وكان أنْ تدخَّل السلطان عبد الحميد باسم الوحدة الإسلامية عند هذه النقطة الحاسمة، وشمل بعنايته عدداً من الطرق الصوفية المنهارة ورؤسائها المدقعين. وبعد أن كانت تتكون من هيئات مستقلة من المنتجين والعاملين، تحوّلت الطرق الصوفية إلى منظماتٍ تدعمها مؤسسات الدولة وتتبع خطَّ الإسلام الرسمي[21]. وهكذا اقتصر الإسلام على ميادين وممارسات معيّنة، وأصبح الإسلام الشعبي والتلقائي أقل فأقل قابليَّةً للحياة.

رابعاً: السلفية والوطنية

مع نهاية القرن التاسع عشر وسّعت الإصلاحيةُ الإسلامية نطاقَها السياسي، وجرى ذلك في وقتٍ كانت حركاتٌ علمانيةٌ مختلفة تناضل من أجل تغييرات دستورية شاملة، أو الاستقلال الفوري من الاحتلال الأجنبي. وحلّت محلَّ العثمانيين الجدد «تركيا الفتاة» ومجموعاتٌ من الضباط والمثقفين الراديكاليين الذين آمنوا بمذاهب الليبرالية والعلمانية أو السيادة الشعبية. وبرز في مصر خطَّان سياسيان أحدهما بقيادة مصطفى كامل (1874-1908)، الذي طالب بحكومةٍ دستورية ذات نموذج أوروبي، إضافةً إلى ضرورة وَضْعِ حدٍّ للاحتلال البريطاني، وشدد الثاني، الذي مثّله

---

(20) Gabriel Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds," International Journal of Middle East Studies, vol. 1, no. 1 (January 1970), pp. 28-50.

(21) **مذكرات السلطان عبد الحميد**، ترجمة وتحقيق محمد حرب عبد الحميد (القاهرة: دار الأنصار، 1978)، ص 68-74.

أحمد لطفي السيد (1872-1963)، على المضامين الإيجابية التي تنطوي عليها ليبرالية المفكر الإنكليزي جون ستيوارت ميل، في حين تجنَّب طرحَ مسألة الاستقلال التام. غير أن كِلا الخطَّيْن أبرزا صفاتِ مصر كأُمَّةٍ مميزة كوَّنت هويتها عواملُ تتعدَّى أو تتجاهل الدينَ. وبعد عام 1919 تمكَّن مُلَّاك ومحامون وموظفون رسميون بقيادة سعد زغلول (ت 1927) من إنشاء نظامٍ برلماني وتحقيق استقلال جزئي.

وعام 1909 سنَّت السلطاتُ البريطانية قانونَ المجالس الهندية، وذلك لفَصْل المنتخبين الهندوس عن المسلمين. ورحَّبت بهذا القانونِ «العصبةُ الإسلامية لعموم الهند»، التي تأسّست عام 1905 لمواجهة تصاعُد الشعور الوطني الهندوسي، بخاصة بعد تأسيس «المؤتمر الوطني الهندي» عام 1885. ودعت العصبة الإسلامية كممثِّلٍ لأقليّةٍ تخالِجُها مشاعرُ الخوف من السيطرة الهندوسية إلى تمحيض الولاء للحكومة البريطانية، إضافة إلى الاعتناء بمصالح جمهورها الإسلامي وحقوقه، ومثَّلت في الغالب ملَّاكَ الأراضي والفئات الثرية في مراكز الهند المدينية. وعمدت العصبةُ في البداية إلى ترويج فكرة كيان هندي فدرالي، وتعاونت مع مهاتما غاندي (1869–1948) في سياسة عصيانه المدني. وبعد عام 1918 توحَّدت قوى الهندوس والمسلمين تحت راية «حركة الخلافة». وشكَّلت هذه الحركةُ، التي رفعت شعارَ المحافظة على وحدة أراضي الدولة العثمانية والاعتراف بالسلطان العثماني كخليفة لكلِّ المسلمين نقطةَ تحوُّلٍ في النضال الهندي الوطني. غير أنّ مسألة تضارُب مصالح وتطورات الجماعتين الدينيتين، عادت فأكَّدتْ نفسَها خصوصاً في إثْر إلغاء حكومة الجمهورية التركية للخلافة عام 1924. ومع مجيء عام 1930، في ظلِّ أزمةٍ اقتصادية عالمية، بدأت كلتا الفئتيْن بالتباعُد في ما بينهما. وأخذ المسلمون الهنود منذ ذلك الحين برفع مطالب فئوية انطلاقاً من نظرية الأُمَّتيْن[22]. وفكَّت «العصبةُ الإسلاميةُ» ارتباطَها السابق بالسياسة البريطانية، وطالبت بالاستقلال الذاتي ضمن فدراليةٍ هندية للولايات ذات الأكثرية المسلمة. كما أنها أخذت تعمل على إقامة مؤسساتٍ تربوية وتجارية وصناعية منفصلة. وأتى ردّ فعل المؤتمر الهندي بالتشديد على الرموز والممارسات الهندوسية، بما فيها منع ذبح الأبقار، وتبنِّي اللغة الهندية كلغة رسمية وأدبية للدولة. وهكذا أضحى الإسلام في الهند هويةً وطنيةً جديدة متمركزة على نحو بالغ الغموض، وقادت في عام 1947 إلى تأسيس باكستان، كوطن للمسلمين الذين رغبوا في ممارسة طريقة حياة مستقلة وتفادي هيمنة الهندوس.

أما العلماء في إيران، والذين كانوا أعياناً وتجّاراً ونُظّار الأوقافِ الدينية، فقد عارضوا الاتجاهَ

---

(22) Akmal Hussain, “Pakistan: The Crisis of the State,” in: Mohammad Asghar Khan, ed., Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience (London: Zed Books, 1985), p. 205.

نحو التحديث. وفي حين استطاع السلطانُ محمود الثاني العثماني سحق وحلّ الانكشارية كقوة عسكرية عام 1826، وانتقل إلى بناء جيشٍ جديد، فقد نجح العلماء الإيرانيون في العام نفسه في إحباط مساعي الشاه لاحتذاء حذو العثمانيين.

ولم تتبلور حركةٌ إيرانية عامة حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وذلك كردٍّ فِعْلٍ ضد التنازلات التجارية والمالية التي حصل عليها الأجانب. وحرّك مَنْحُ الشاه شركةً بريطانية حقَّ السيطرة الكليّة على إنتاج التبغ الفارسي حَمِيَّةَ التجّار المحليين والحرفيين ورجال الدين المعارضين للقروض الأجنبية والنفوذ الأوروبي، وأدت ثورةُ التبغ (1890-1892) إلى إلغاء التنازلات، وشددت عزيمة الطبقات المدينية في تصدِّيها لمسألة الديون البريطانية التي حصل عليها الشاه. وفي عام 1896 اغتال أحدُ أتباع جمال الدين الأفغاني شاه ناصر الدين (1848-1896). وثابر خليفتُه مظفر الدين (1896-1907)، على الرغم من ضعف شخصيته، على سياسات سلفه، وذلك بالاعتماد على القروض الغربيّة والخبراء الأجانب. وتمخّض اعتمادُه المتزايد على الحماية والتجارة الروسية عن نتائج وخيمة، إذ إن الجيش الروسي تعرَّض لهزيمةٍ ساحقة في مواجهةٍ مع اليابان، وهي هزيمةٌ مهّدت الطريقَ أمام ثوراتٍ دستورية في كلٍّ من روسيا وفارس.

وانعقدت جمعيةٌ وطنية تأسيسية عام 1906، سيطر عليها تجّار وحرفيون وعلماء ومثقفون ليبراليون، وسنَّت دستوراً جديداً، يحدُّ من سلطة الشاه. لكنّ هذا الأخير، بمساعدةِ التدخُّل العسكري الروسي، وَأَدَ التجربةَ في مهدها. علاوةً على ذلك، كان معظم رجال الدين الإيرانيين معارضين لإقامة حكم تمثيلي ذي سيادة قانونية، مُصرِّين على تشكيل لجنةٍ دائمة من المجتهدين، للموافقة على كلِّ التشريعات والتأكُّد من توافُقِها مع الفقه الشيعي[23]. بل إن المرجع الديني الرئيس عارض الإصلاحاتِ الاقتصادية، مثل نظام الملكية العادل، وأظهر عداءً شديداً إزاء تقليد الجمعيةِ الوطنية السلطةَ التشريعية النهائية.

وخرجت إيرانُ من الحرب العالمية الأولى بلداً منقسماً على نفسه، ينهشه التنافسُ الإنكليزي-الروسي، وتزيدُ من إضعافه الصراعاتُ القَبَلِيّة وحالةٌ اقتصادية متدهورة. وكان أنْ وضعت ثورة 1917 البولشفية حدّاً للتدخُّل الروسي، الأمر الذي مكَّن الإيرانيين من الحُؤُول دون تحوُّل بلدهم إلى محمية بريطانية. وعام 1925 برز ضابطٌ في فرقة القوقاز العسكرية كحاكم البلد الفعلي، وهو رضا خان (1925-1941)، وقد أعلن نفسه شاه فارس بعد تبوُّئه السلطة.

وأدّت سياساتُ أولِ عاهلٍ للعائلة البهلوية إلى إدخال إيران في غمرة برنامجٍ تحديثٍ شامل. وفرضت الدولةُ سلطَتَها تدريجيّاً على المناطق القَبَلِية والانفصالية، متحوِّلةً ضمن هذا المسار إلى

(23) Donlad Newton Wilber, Contemporary Iran (London: Thames and Hudson, 1963), pp. 66-77.

شراكة متأرجحة بين قطاعيْن اجتماعييْن–سياسييْن: القوات المسلحة، وطبقة جديدة من ملّاك الأراضي الغائبين[24]. وكان بروزُ طبقةِ ملّاك الأراضي كقوةٍ سياسية ناشطة سمةً عامة في معظم البلدان الإسلامية بعد عام 1900.

جرَّدَ الشاهُ، بإقامته نظاماً تربويّاً علمانيّاً، ومؤسساتٍ قضائيةً مدنية، العلماءَ من بعض قاعدتهم الاجتماعية-الاقتصادية ووظيفتهم الحاسمة. كما أنه قوّض سلطةَ رجال الدين بالأسلوب الذي اتبعه في تحويل تراث رعاياه الثقافي. وهكذا أُعيد إحياءُ ماضي فارس القديم، واستُخدمت رموزُها ومعالمها التاريخية كأدلةٍ دامغة على هُويةٍ آرية. وأنشأ الشاه صناعاتٍ جديدةً، وأدخل لأول مرة السكة الحديد وخطوط التلغراف في أنحاء إيران (وهو الاسم الجديد الذي حلَّ محل فارس)، وألغى ارتداءَ الحجاب، وأمر الرجالَ باعتماد القبعات الأوروبية، وجعل ارتداء الألبسة الأوروبية إجبارياً بالنسبة إلى الجنسيْن. مع ذلك، ظلت صناعةُ النفط تحت سيطرة بريطانيا، في حين مثَّلت ألمانيا الشريكَ التجاري الرئيس. وكان تأثيرُ الخبراء والفنيين الألمان، علاوة على أساليب الدعاية الثقافية الألمانية، بادياً للعِيان حتى عام 1941.

ولا ريب في أنّ رضا شاه كان من المعجبين بأتاتورك، وغالباً ما اقتبس شعاراتِه، وسعى إلى تطبيق سياسات مماثلة، غير أنه لم يُعلن أبداً العلمانيةَ كهدف رسمي لعقيدته، كما أنه لم ينجح في استئصال المخلّفات التقليدية للمؤسسة الدينية. وهكذا اضطر إلى إيقاف حملته التي شنها عام 1924 لتمجيد النظام الجمهوري لحظة أعلن قادة رجال الدين معارضتهم[25]. كان برنامجُه بهذا المعنى أكثرَ شبهاً بالإصلاحات العثمانية التي طبّقت في فترة (1839-1919).

ونتيجة الارتياب في مُيوله المؤيدة للمحور الفاشي، أجبر الحلفاءُ رضا شاه على التخلّي عن عرشه عام 1941. وافتتح تنازلُه عهدَ ابنِه محمد رضا، الذي أطاحته ثورة 1979. وخضعت إيران بين عامي (1941-1945) لسيطرة القوات الأنكلو- سوفياتية المشتركة. وأول تنظيم سياسي حديث ظهر نتيجة الوضع الجديد كان «توده» أو الحزب الشيوعي. وفي هذه الفترة أيضاً استعادَ القادة الدينيون بعضَ نفوذهم الضائع. ودشن بعضُهم نشاطاتٍ سياسيةً وحواراتٍ فكرية لا تختلف في مضمونها عن تلك التي اتسمت بها حركة الإخوان المسلمين المصرية. وعام 1943 نشر الخميني، قائد جمهورية إيران الإسلامية ومرشدها في ما بعد، كتاباً سجاليّاً بعنوان **كشف**

(24) Ann K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration (London: Oxford University Press, 1953), chap. VIII, and Joseph M. Upton, The History of Modern Iran: An Interpretation (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), pp. 55-56.

(25) Wilber, Ibid., pp. 70-71.

الأسرار، أراد به دحض المناوئين العلمانيين والاشتراكيين لدور ونفوذ المؤسسة الدينية ومجتهديها الشيعة. وتوافقت مقترحاتُه بإنشاء جمعية من المجتهدين لاختيار ملك عادل مع مطالب تقدَّم بها إصلاحيون إسلاميون آخرون، مثل رشيد رضا وحسن البنّا. وهكذا جرى الاحتفاظ بمبدأ المَلَكِيّة، ما دامت الشريعة الإسلامية لا تتعرض لمخالفات متكررة[26].

وانتهت في عام 1953 هذه الأجواء المتَّسمة بالحرية النسبية، والتي سبّبها تدخُّل الاتحاد السوفياتي وبريطانيا. وهكذا بعد أن ساند أحدُ أبرز الزعماء الدينيين سيد أبو القاسم كاشاني، رئيسَ الوزراء الليبرالي محمد مصدَّق في سعيه لتأميم صناعة النفط، عاد كاشاني ليقف ضِدَّه عندما رفضت الإدارةُ الأمريكية دعمَ الحكومة الإيرانية، ورحب بانقلاب عام 1953 المدعوم من وكالة الاستخبارات الأمريكية المركزية (سي. آي. إي)، والتي أعادت سلطة الشاه.

بين عامي (1920-1945) ظهرت إلى الوجود منظماتٌ إسلاميةٌ مختلفة، عملت على تأكيد الدوافع السياسية والاقتصادية العامة للقوى الاجتماعية المدينية. وكانت أهم هذه المنظمات "الإخوان المسلمون" في مصر، وهيئة العلماء الجزائريين بقيادة عبد الحميد بن باديس، وحركة مسجومي في إندونيسيا. غير أنَّ جميع هذه المنظمات عانت المصير نفسَه حيث كانت عقائدها أو برامجُها متخلّفةً عن أحزابٍ أكثر راديكالية.

وانطلق الإصلاح الإسلامي في إندونيسيا مع مطلع القرن العشرين كحركة حديثةٍ وسلفيّةٍ، وبثّت تعاليمَها بإصدار الجرائد، وأسَّست شبكةً من المدارس، لتلقين مفهومها للإسلام ومحاربة النشاطات الإرسالية المسيحية. واستمدت تفسيرَها النظري والديني من التيار عينه الذي أطلقه كلٌّ من محمد عبده ورشيد رضا. وكانت "هيئة المحمدية" التي تأسست عام 1912 أول نشاطٍ بادر إليه العلماءُ والتجار الإندونيسيون لنشر أفكار كهذه. وكانت تسيطر على جوامع ومدارس ودور أيتام ومكتبات ومستوصفات. وأعلنت هذه المؤسسات بوضوح عن أولوياتها: ممارسة الأعمال الخيرية والتربوية. وبرزت إلى الوجود في الفترة نفسها "شراكة إسلام" وهي منظمة إصلاحية أخرى. وكانت في المقام الأول هيئةً للتجّار المعارضين للمصالح التجارية الصينية والهولندية. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التيار العلماني السياسي والفكري الذي تزعّمه كي هدجر ديوان كارا (Ki Hadjar Dewantara) (ت 1959) قد فَرَضَ وجودَه باطِّرادٍ في المراكز الإندونيسية المدينية. وانتمى إلى هذا التيار أحمد سوكارنو (ت 1970)، الذي أصبح في ما بعد رئيس إندونيسيا

(26) Farhang Rajaee, Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State, and International Politics, American Values Projected Abroad; vol. 13 (London: University Press of America, 1983), pp. 57-58.

المستقلة. وأسس في عام (1928) "الحزب القومي"، ونجح في تشكيل تحالُفٍ عريض من معظم المنظمات الإندونيسية، بما فيها الإسلامية الإصلاحية. ونزع القوميون الإندونيسيون المناضلون ضد الاستعمار الهولندي إلى استلهام العلمانية التركية وأساليب عمل مهاتما غاندي في الهند[27]، الأمر الذي اختزل الإسلام إلى مجردِ مجموعةٍ من الشعائر والمعتقدات الغيبية.

وشهد الاحتلال الياباني لإندونيسيا (1945-1942) بروزَ مسجومي كحركةٍ ريفية جماهيرية، دامجة في صفوفها عدداً من الهيئات الإصلاحية، وتحظى بالمساعدة المباشرة من أسياد إندونيسيا الجدد. وكانت القيادة الدينية الإندونيسية في غضون ذلك قد تخلَّت عن موقفها الإيجابي تجاه القومية والإصلاحات الاجتماعية الجذرية. وتمخض هذا الاتجاه السلبي عن فوائد بالنسبة إلى النزعات العلمانية والاشتراكية والشيوعية. وحصلت إندونيسيا على استقلالها عام 1949 في إثر استسلام اليابان، والعودة الوجيزة للسيطرة الهولندية المباشرة. هكذا قام حزب سوكارنو القومي والحزب الشيوعي الإندونيسي وعصابات حرب الغوار بالدور الحاسم والرئيس في حركة التحرر الوطني. وبرزت مسجومي بعد عام 1945 كحركةٍ مدينية إسلامية، حيث ازداد تورطُها في أعمال عدائية ضد الجمهورية الوليدة أكثر من مواجهتها للاحتلال الأجنبي. وفي أعقاب الاستقلال لطّفت هذه الهيئةُ الإسلامية لهجتَها الدينية الحادة وبرنامجها، وتجنَّبت طرحَ الإسلام كنظام سياسي. أما أغلبية مؤيديها فاقتصرت على الطبقات العليا والمتوسطة إلى حد كبير[28].

خلال السنوات الأولى للجمهورية الإندونيسية، تعاونت حركة مسجومي (أو مجلس الهيئات الإسلامية الإندونيسية) مع سوكارنو، وانضم قائدها إلى وزارات مختلفة. ومع ذلك، فبمجرد اقتراب سوكارنو من التحالف الرسمي مع الحزب الشيوعي الإندونيسي، الذي زعم عام 1953 أنّ عضويته في المناطق الريفية والمدينية تبلغ أكثر من مليون شخص[29]، فقد مالت مسجومي إلى السياسات اليمينيّة المرتبطة باتجاه التصورات الأمريكية الرسمية عن الحرب الباردة وكَبح الشيوعية. كان المؤتمر الآسيوي الأفريقي الذي عقد في باندونغ في نيسان/أبريل 1955 بمثابة نقطةِ تحوُّل في التاريخ الإندونيسي الحديث، وإعلانِ راديكاليةِ أيديولوجيا سوكارنو، ولا سيما فكرته عن «الديمقراطية الموجَّهة». وبحلول عام 1959 ألغى سوكارنو جميعَ الأحزاب السياسية، وافتتح نظامَه الرئاسي على

---

(27) M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia (Basingstoke: Macmillan, 1981), pp. 160-175.

(28) James L. Peacock, Muslim Puritans, Reformist Psychology in Southeast Asian Islam (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), pp. 73-79.

(29) Ricklefs, Ibid., p. 236.

أساس مبادئه الخمسة: القومية، والإنسانية، وسيادة الشعب، والعدالة الاجتماعية، والإيمان بالله. بدأت مسجومي، التي كان منظمةً مظلةً لمختلف الجمعيات والأحزاب الإسلامية، في التفتت إلى الأجزاء المكوّنة لها منذ عام 1948. وفي تلك السنة أعاد «بارتي شراكة إسلام» (حزب شراكة إسلام) (Partai Sarekat Islam) تأسيسَ نفسِه كحزبٍ إسلامي لحسابه الخاص، بينما في عام 1950 دخلت «نهضةُ العلماء» (تأسست عام 1926 كجمعيةٍ مناهضة للإصلاح) الساحةَ السياسية كقوّة مستقلّةٍ. أدى التعاونُ المتزايد بين سوكارنو والحزب الشيوعي، فضلاً عن قوميته العلمانية المتشددة، إلى مواجهة مباشرة بين مسجومي والحكومة القومية. ولم يحدث حتى عام 1965، مع القضاء على الحزب الشيوعي الإندونيسي بعد محاولة الانقلاب، وسقوط سوكارنو في عام 1967، أَن استأنفت مسجومي أنشطتَها الانتخابية في ارتباطها الوثيق مع «المحمدية». ومع ذلك، فقد أَجبرت الحكومةُ الجديدة في عهد الرئيس سوهارتو، المدعوم من القوات المسلحة، جميعَ الأحزاب الإندونيسية المسلمة عام 1973 على اعتناق تسميةٍ جديدةٍ غيرِ إسلامية، وأن تعمل تحت منظمة واحدة هي: حزب التنمية المتحد.

ظهرت الحركةُ الإصلاحية الجزائرية المعروفة باسم «السلفية» (العودة إلى الإسلام الأصيل للآباء الأوائل) في ثلاثينيات القرن العشرين استجابةً لسياساتٍ استعمارية فرنسية مكثَّفة. كانت الجزائرُ واحدةً من عددٍ قليل من دول العالم الثالث التي استُهدِف مجتمعُها الأصلي، واقتصادُها، وثقافتُها ودينُها، بغرض التدمير الشامل من طرف الاستعمار الفرنسي. وبين 1830 و1871 قام الجزائريون بثوراتٍ متعددة ضد الاحتلال الأجنبي. انتهت المقاومةُ الاستهلالية باستسلام الزعيم الجزائري عبد القادر الجزائري عام 1847. أُطلقت ثورةٌ أخرى عام 1871 في عقب احتلال القوات البروسية لباريس، وجرى قمعُها بلا رحمة. وهكذا أُغلِق أخيراً خيارُ المواجهة العسكرية. بعد عام 1880 قَنَعَ الجزائريون المتعلّمون في الغرب لأنفسِهم بأهدافٍ أقلَّ طموحاً، وحصروا مطالبَهم بالمساواة في داخل الدولة الاستعمارية أو حتى الاندماج التامّ كمواطنين في كومنولث فرنسي. كلتا المطالبتيْن اصطدمت بالحصرية الشرسة للمستعمرين الفرنسيين. وكثيراً ما أُثيرت مطالبُ المساواة والاستقلال في جميع أنحاء شمال أفريقيا في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. شهِدت الجزائر وتونس والمغرب، تحت الحكم الفرنسي، مراحلَ مماثلة من إعادة التشديد على الوطنية. وفي وقت سادت فيه المرحلةَ الأولى استجاباتٌ إحيائية أو قَبَلية سائدة، كانت المرحلة الثانية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الإسلامية الإصلاحية عن الخصوصية الثقافية والتجديد الديني، مع مسحةِ ارتباطٍ بتراثٍ عربي مُشترك. أما المرحلة الثالثة، التي أدَّت إلى الاستقلال السياسي، فقد أخضعت الإسلام لمتطلبات الاتجاهات القومية أو الاشتراكية.

بين عامي1920 و1940، تبنّى عبد العزيز الثعالبي في تونس، وعبد الحميد بن باديس في الجزائر، وعلّال الفاسي في المغرب، برنامجاً للإصلاحات السياسية، وشعاراتٍ وطنية، قائمة على السلفية. وضعت هذه العلامة المميزة للإصلاح الإسلامي المؤسساتِ التعليميةَ والجمعيات الخيرية في استقلالٍ متزايد عن سيطرة الدولة، سواء أكانت أجنبيّةً أم أهليةً. وفي عام 1920 أسس التونسي الثعالبي «حزبَ الدستور» من أجل تعزيز الإصلاحات السياسية والثقافية. وفي ثلاثينيات القرن الماضي حل محل قيادته، المنحدرة من عائلات مدينية بارزة، موظفون محليون وملّاك أراضٍ وتجار. وفي عام 1934 أسس الحبيب بورقيبة «حزب الدستور الجديد»، الذي نجح في انتزاع الاستقلال من فرنسا بحلول عام 1956. كان الحزب الجديد قوميّاً علنيّاً، وعلمانيّاً وحداثيّاً بصورة كاملة[30].

تحقّق الاستقلالُ في المغرب عام 1956 نتيجة التعاون الوثيق بين السلطان محمد الخامس و«حزب الاستقلال» لعلّال الفاسي. ومع ذلك، فعلى الرغم من مساهمات الفاسي التي لا يمكن إنكارُها في ثلاثينيات القرن الماضي، فقد طغت عليه استعادةُ هيبة وسُلطة السلطان المغربي الوطني المعروف لدى مواطنيه كأميرٍ للمؤمنين.

أسّس العالمُ السلفي الجزائري ابن باديس مع زعماء دينيين آخرين في ثلاثينيات القرن الماضي «جمعية العلماء الجزائريين». نشرت الجمعيةُ الصحفَ والنشراتِ والكتبَ، وأسّست شبكةً من المدارس وسعَت لإحياء الحِرَف المحلية. كان ابن باديس يطمح، من خلال تأكيدِ الحاجةِ إلى التعليم الحديث، الديني والعلماني على السواء، إلى تحقيق عددٍ من الأهداف المترابطة. كان هدفُه الرئيس، هو وشركاؤه، مواجهة المساعي الفرنسية المستمرة لإنكار وجود الجزائر في حدٍّ ذاته، ككِيانٍ سياسي أو وطني قبل احتلالها. لقد كان كفاحُه وطنياً، ونشر فكرة «الأمة الجزائرية» التي تنعم بكلِّ الخصائص التي تؤهِّلها للانضمام إلى الأمم الأخرى في خدمة الأهداف المشتركة للإنسانية[31]. وإضافةً إلى أهدافها الوطنية، قامت الجمعية بحمْلةٍ لاستعادة السيطرة على المؤسسات الإسلامية وممتلكاتها من أجل تزويد أعضائها بقاعدة مادية صلبة. وعلاوة على ذلك، فقد شنَّت حرباً لا هوادة فيها ضد الممارسات التقليدية للإسلام، ولا سيّما تلك المرتبطة بالتنظيمات الريفية والطُرق الصوفية. ومن ثَمَّ فقد هاجمت السلفيةُ في شمال أفريقيا الصوفيّةَ أو «المرابطية»، ليس فقط كابتداعٍ مخالف للإسلام، ولكن الأهم من ذلك، كقوة سياسية متعاونة مع الاحتلال[32]. وبهذا المعنى،

---

(30) Lisa Anderson, The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), pp. 162-177.

(31) عبد الحميد بن باديس، **كتاب آثار ابن باديس** (الجزائر: الشركة الجزائرية 1968)، مج 2، ص 277-281.

(32) Jean-Claude Vatin, L'Algerie politique: Histoire et société (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983), p. 189.

كانت الوظيفة الرئيسة للإصلاح المغاربي تكمُن في سعيه لبلورة هُويةٍ وطنية مستقلّةٍ في مواجهة نظامٍ استعماري عدواني. ومع ذلك فقد استَنزفت عدوانيةُ الاستيطان الفرنسي، ومصادرة الأراضي، والسُّخْرة الزراعية، والحرمان الثقافي، الطاقاتِ التعليميةَ والاجتماعية والقانونية للقادة السلفيين. فكان أن الجيل الجديد، المنحدر من خلفيةٍ اجتماعيةٍ مختلفة، والذي أصبحت له بعد عام 1945 اليد العليا، هو الذي أَجْبَرَ فرنسا على قبول فكرة وجود جزائر مستقلة.

خامساً: الإخوان المسلمون

في مصر، لم تجذب جماعة الإخوان المسلمين التي تأسست عام 1928 انتباهَ السلطات البريطانية حتى عام 1936. كان هذا العام هو بداية تمرُّدٍ واسع النطاق في فلسطين ضد الاحتلال البريطاني والسياسات الصهيونية والهجرة اليهودية. لقد مثّلت الثورةُ الفلسطينية مرحلةً جديدة في السياسة العربية، وساعدت في إعادة مصر إلى العالم العربي الأوسع بعد غيابٍ دام قرابة نصف قرن. هكذا استجابت مختلف الأحزاب والجماعات السياسية المصرية بعقد اجتماعاتٍ لمناقشة القضية الفلسطينية. نظَّموا تظاهراتٍ وجمعوا الأموالَ وأرسلوا عرائضَ الاحتجاج إلى الحكومة البريطانية وممثّليها في الشرق الأوسط. كان حسن البنّا، المؤسس والمرشد الأعلى لجماعة الإخوان المسلمين، في ذلك الوقت، لا يزال يُعدّ واعظاً دينياً، وأكثر اهتماماً بالقضايا الأخلاقية والميتافيزيقية لا بالشؤون السياسية. مثَّلت له الثورةُ الفلسطينية فرصةً ذهبيّةً للخروج من قالَبه الضيق، وإطلاق حركته على الساحة الوطنية والعربية.

كان حسن البنّا يمثِّل مرحلةَ الذروة للإصلاح الإسلامي والسلفية. لم تشكِّل افتراضاتُه النظريةُ خروجاً جديداً عن الافتراضات التي قدّمها محمد عبده ورشيد رضا وابن باديس. تكشِفُ خطاباتُه ومنشوراتُه ومواقفه السياسية عن مسعىً دائمٍ للتوفيق بين الإسلام والعالم الحديث. وبالتالي فإنَّ مفاهيمَ مثل القومية، والوطنية، والدولة القومية، والدستورية، والاشتراكية؛ جرت إعادةُ صياغتها لتُصبح جزءاً لا يتجزأ من مصطلحاته الإسلامية. ومع ذلك، فربما كان أوّلَ إصلاحيٍّ إسلامي يشدِّد على أهمية إنشاء حزب سياسي حديث، وضرورة صياغة برنامج عمل شامل. وعلى الرغم من أنّ إنجازاته الفعلية لم تحقِّق طموحاتِه المتنوعة، إلا أنه ترك وراءه إرثاً فكرياً وتنظيمياً استمر في إلهام الأجيال المستقبلية وتحفيز النقاشات الجديدة. وسرعان ما وجد مِثاله وأفكاره أصداءَ في البلدان المجاورة، وأدى إلى ظهور جماعات إسلامية تقتدي بالتنظيم الأصلي أو تابعة له. كان هذا هو الحال في سورية ولبنان وفلسطين والأردن والسودان والعراق.

كانت جماعة الإخوان المسلمين في الأساس حركةً مصرية ذات بُعْدٍ عربيٍّ قوي. دعت إلى استقلال مصر والسودان واتحادهما على أساس الوحدة الجغرافية والوطنية لوادي النيل. وقد طرحتْ ذلك كخطوة أولى نحو خلق عالم عربي موحّد له خصائص تاريخية ولغوية وجغرافية ودينية وثقافية مشتركة[33]. صُوِّرت الوحدةُ الإسلامية في هذا المشروع بمثابة الإنجاز التتويجي، الذي يتألف من دول مستقلة وذات سيادة. كان إحياءُ منصب الخلافة، الذي تضاءل بالنسبة إلى ابن باديس إلى حلم خيالي[34] هدفاً مرغوباً فيه، لكنه لم يكن واجباً فوريّاً عاجلاً.

صِيغت الإصلاحاتُ الاقتصادية والسياسية، التي كرّرها حسن البنّا في مناسبات مختلفة، بعباراتٍ غامضة وعامّة، مثل «تنمية موارد البلاد»، و«تحقيق العدالة الاجتماعية»، و«ضمان الفُرَص الكافية للجميع». أظهرت جماعةُ الإخوان المسلمين معارضةً واضحةً للنِّضَال الطَبَقِي أو النشاط النِّقَابي المِهْني. كانت تفضّل الدولةَ النقابيةَ التي توضع فيها جميعُ الطبقات والمجموعات الاجتماعية تحت إشرافِ سُلطةٍ واحدة. وهكذا اعتبرت الأحزابَ السياسية عناصرَ تُثير الانقسامَ والفرقة، الأمر الذي يعيق تحقيقَ الوحدة الوطنية وعَمَل حكومة قائمةٍ على تعاليم القرآن. فقط هاجمت النفوذ والهيمنة الأجنبية، بينما لم تحظَ المصالحُ الراسخة لملّاك الأراضي والرأسماليين المحليين سوى باهتمام ضئيل. تبعاً لذلك فقد أصبح الاستغلالُ الاقتصادي قضيةً ذات تَبِعَاتٍ أخلاقية، وحمَل العلاجُ المقترحُ لها رسالةً من البيانات الأخلاقية، تهدف إلى وخز ضمير المسلمين الأثرياء ورجال الدولة والملوك[35].

جرى اختيار أعضاء جماعة الإخوان المسلمين بصورة واسعة من الطبقة المتوسطة الدنيا، مثل المدرسين والموظفين والفنيين والحِرفيين وأصحاب المتاجر، إضافةً إلى الطلّاب. وركّز البنّا جهودَه، بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، على اختراق الشرطة والقوات المسلحة. وعلاوة على ذلك، فقد أنشأ «النظام الخاص» السري، ودرَّب أعضاءَه على استخدام الأسلحة النارية. وشكّل أيضاً ضمن إطار الجماعةِ مجموعةً مختارة من «الجوَّالة» و«الكتائب» على غرار الكتيبة الهتلرية ذات القمصان البنية والسوداء. ووضع «النظام الخاص» قواعدَه الخاصة للتجنيد والتوجيه حتى أصبح كياناً مستقلّاً في حدّ ذاته. وغالباً ما تحدّى قائدُه عبد الرحمن السَّنَدي أوامرَ مُرشدِه الأعلى، ونفّذ أعمال الاغتيال السياسي في مناسبات مختلفة[36]. أدى اغتيالُ رئيس الوزراء المصري محمود

---

(33) حسن البنا، «وحدتنا الكاملة،» **مجلة الإخوان المسلمون**، العدد 23 (1362هـ/1943م)، ص 3 - 4.

(34) ابن باديس، **كتاب آثار ابن باديس**، ص 410-412.

(35) حسن البنا: «وحدتنا الكاملة،» ص 9-11، و«خطوتنا الثانية،» **النذير**، العدد 1 (1357هـ/1938م)، ص 3- 5.

(36) زكريا سليمان بيومي، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، 1928- 1948** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1979)، ص 118-131، وصلاح شادي، **صفحات من التاريخ** (الكويت: شركة الشعاع للنشر، 1981)، ج 1، ص 84 – 98.

النقراشي عام 1948 على يد أحد الإخوان بدوره إلى حلّ جماعة الإخوان المسلمين واغتيال حسن البنّا في 12 شباط/فبراير 1949.

مع تواري البنّا، دخلت جماعةُ الإخوان المسلمين فترةً من الاضطرابات الداخلية والصراع. وعلى الرغم من إعادة تأهيلها وإعادة بروزها بعد انتخاب حسن الهضيبي كمرشدٍ أعلى جديد عام 1951، إلا أنها لم تتعافَ من فَقْدِ مؤسسها. في وقت مبكر من عام 1943 كانت تقاريرُ الاستخبارات البريطانية تسلّط الضوءَ بشكل متزايد على الدور المحوري للبنّا في البقاء السياسي لمنظمته. شملت رسالة مكتوبة عام 1946 هذا البيان التنبؤي:

> لكنّ ضعف الحركة ما زال يكمُن في قيادتها. والبنّا ليس الزعيمَ الوحيد بلا منازع فحسب، بل هو الشخصية البارزة الوحيدة. تعتقد السلطاتُ الأمنية في القاهرة أن الجماعة تعتمد كلياً عليه، وعلى الرغم من أنه قد يكون خطيراً (إذا استمرّت قوتُه) بسبب السلطة التي يمكنه أن يمارسها، إلا أنّ اعتماد الإخوان على قيادته قد يكون السبب في سقوطها. ففي حال تمت إزالته لأي سبب، قد ينهار الإخوان[37].

يبدو مثل هذا التقدير مسترعياً للانتباه عندما يجري التذكيرُ بأنّ عضوية الإخوان قد بلغت 500,000 فرد، مقسَّمين إلى ألفِ فرعٍ في جميع أنحاء مصر.

من المتفق عليه عموماً أنّ كل حزب سياسي، أو حركة، يصبح قابلاً للحياة كنظام حكوميّ نتيجةً لثلاثة عوامل أو خصائص مترابطة. الأول يتعلق بالنظرة الفلسفية والتحليل السياسي، الذي يقدِّم التشخيصَ للظروف السائدة وخصائصها التاريخية المحددة. يؤدي هذا التشخيصُ إلى مستوى الآلية (الميكانيزم) المعيَّنة التي تطبَّق من خلال التحليل المذكور أعلاه. ويصبح البُعد الثالث نتيجة مفروغاً منها، ويتمحور حول صياغة برنامج سياسي موجَّهٍ لجذب مجموعات اجتماعية-اقتصادية محددة. هذه هي المكونات الثلاثة التي تشكِّل الشروط الأساسية لبدء الخطوات الأولى نحو الحصول على السلطة. لا يمكن لأيِّ حزبٍ سياسي حديث، سواء أكان محافظاً أم اشتراكياً أم ماركسياً أم إسلاميّاً، أن يتطلع إلى أن يصبح قوةً مؤثِّرةً من دون أيديولوجيا، وبرنامَج، ووسائل وَضْع النظرية مَوْضِعَ التطبيق.

لم تلبِّ الإصلاحيةُ الإسلامية، كما رأينا، الحدَّ الأدنى من متطلبات الحركة السياسية الناجحة. كانت في الأساس ردَّ فعلٍ ثقافيّاً وتعليميّاً، يسعى، من ناحية، إلى إعادة تفسير الإسلام تحت تأثير الرأسمالية الغربية، ومن ناحية أخرى، إلى دمج التفسيرات الجديدة في النظم السياسية القائمة. بعد

(37) Egypt and Sudan, 27 March 1946, FO 371/53251/J1324/24/16 Enclosure “D”.

الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة العثمانية عام 1924، وصعود مختلف الأحزاب السياسية المحلية، قصد الإخوانُ المسلمون إلى الاعتياض عن هذه الأهداف الهزيلة بإنشاء منظَّمةٍ مُنفصلة. اكتسبت هذه المنظمةُ تدريجيّاً هيكلاً هرميّاً، وطوَّرت برنامجاً عاماً. ومع ذلك، لم تحدِّدْ قطُّ الطريقةَ التي تطمح من خلالها إلى تنفيذ مُثُلها العليا. لم يخاطر حسن البنّا بأكثر من تقسيم استراتيجيته إلى ثلاث مراحل: مرحلة الدعوة والشرح وعرض الرسالة، ومرحلة تكوين وتشكيل وتدريب الأتباع وتعبئتهم، وأخيراً مرحلة التنفيذ والعمل والنشاط الإبداعي. علاوة على ذلك، كان «الإيمان والعمل» السلاحيْن السحرييْن اللذيْن كان من المفترض أن يتسلَّح بهما تلاميذُه من أجل تحقيق النصر في نهاية المطاف، وقد ترك تُوقيت ذلك لتقدير المرشد الأعلى.

سلبت هذه الاستراتيجيةُ المفتوحة والمبهمة الإخوانَ المسلمين فرصةَ اتباع سياسةٍ متَّسقة وصياغةٍ نظرية قابلة للتطبيق. فعلى الرغم من أنها أنشأت جناحاً عسكرياً، إلا أنَّ أعضاءَه المدرَّبين لم يلتزموا قطُّ بتنفيذ استراتيجية واضحة. كما أنها لم تشارك بإخلاصٍ كامل في الانتخابات البرلمانية. وهكذا أدى غيابُ أسلوب واضح إلى شللٍ سياسي في مركز الحركة، وهذا ما حرم قيادتها من الاستفادة الكاملة من الفُرَص. أصبحت هذه الحقيقةُ عيباً واضحاً في أعقاب اغتيال البنّا عام 1949. عندما أطلق «الضباط الأحرار» انقلابَهم عام 1952 وخلعوا الملك فاروق، لم يتمكن الإخوان المسلمون من اتخاذ موقفٍ واضح تجاه النظام الجديد. وعندما دخلوا في مفاوضاتٍ مع المجلس العسكري الثوري، بدأ قياديو الإخوان السياسيون والأيديولوجيون في الانقسام إلى فصائل متنافسة. فأما حسن الهضيبي، المرشد الأعلى المحافظ، فقد عارضه عبد الرحمن السَّنَدي وصالح عشماوي اللذان مثَّلا الجناحَ العسكري في الإخوان المسلمين. وسَّع الأخيرُ دعمَه غير المشروط لقائد الضباط الأحرار، العقيد عبد الناصر، في حين لم يقدر الهضيبي أن يحمِلَ نفسه على إقرار برنامجِ «مجلس قيادة الثورة» للإصلاح الزراعي، أو التخلّي عن إصراره على إعادة فرض الحجاب على جميع النساء المسلمات، وإغلاق دور السينما والمسارح[38]. الأهم من ذلك، أن جماعة الإخوان المسلمين عارضت وجودَ جميع الأحزاب السياسية أو إنشاء أحزاب جديدة، بما في ذلك «هيئة التحرير»، التي أسَّسها الضباط الأحرار عام 1953 لتكوين الدعم الشعبي. في خضم هذه التطورات، ظهر سيد قطب، المنظّر المستقبلي للراديكالية الإسلامية، كرئيسٍ لقسم الدعاية في الإخوان. كما أنه تصرّف، منذ الأيام الأولى للثورة، «كمستشار ثقافي» للضباط الأحرار. وعلاوة على ذلك، فقد كان هو المدنيَّ الوحيد الذي يحضر الاجتماعاتِ الاعتياديةَ للمجلس الثوري،

(38) عبد الله إمام، **عبد الناصر والإخوان المسلمون** (القاهرة: دار الموقف العربي، 1981)، ص 44 – 46.

ويتقاسم معهم أماكنَ النوم نفسَها. فقط بعد تأسيس «هيئة التحرير» اختلف قطب مع عبد الناصر وزملائه. ففي حين أراد الضباط تأسيسَ هيكلٍ واسع يشمل جميع أطياف الرأي، أصر قطب على حزبٍ إسلامي حصري قائم على دستور وتعاليم الإخوان المسلمين[39].

وإضافةً إلى فصيلَي الهضيبي، وعشماوي-السَّنَدي، أخذ فصيلٌ ثالثٌ على عاتقه دورَ الوسيط بين قيادة الإخوان المسلمين وقيادة الضباط الأحرار. لعب عبد الناصر، بمهارةٍ، بفصيلٍ ضدَّ آخر، حتى بدأ الصرح الشامل للإخوان في التداعي. وصل شدُّ الحبل ذلك إلى ذروته عندما حاول أحد الإخوان المسلمين اغتيالَ ناصر في 26 تشرين الأول/أكتوبر 1954. وقد أتاحت المحاولةُ الفرصةَ أمام ناصر لإلقاء القبض على جميع زعماء الإخوان البارزين. وكان ناصر، قبل ذلك بأسبوع، قد وقّع الاتفاقية الأنجلو-مصرية مع الحكومة البريطانية. أنهت الاتفاقية السيادةَ البريطانية على قاعدة السويس، ونصَّت على إجلاء القوات البريطانية في غضون عامين. أصبحت هذه الأحداث منذ ذلك الحين جزءاً من أسطورة الإخوان. وقد أشار المتورطون في محاولةِ الاغتيالِ باستمرارٍ إلى معارضتهم للاتفاقية الأنجلو-مصرية كسببٍ حقيقي وراء اضطهادهم. وقد استرعوا الانتباهَ على وجه الخصوص إلى بُنُودٍ تنصُّ على إعادة تنشيط القاعدة في حالة ما إذا هوجمت مصر أو تركيا أو أيَّة دولة عربية. ومع ذلك، تعطي التقاريرُ الدبلوماسية البريطانية روايةً مختلفةً تماماً. يؤكد تقريرٌ[40]، أنَّ الهضيبي وفصيلَه عبّروا خلال اجتماعٍ مع المستشار الشرقي البريطاني تريفور إيفانز (Trevor Evans)، في 7 شباط/فبراير 1953، عن رغبتهم في الحِفَاظ على علاقةٍ خاصة مع بريطانيا. يمضي التقريرُ إلى القول:

إنّ وجود مجموعة داخل قادة الإخوان المسلمين كانوا مستعدّين للتعاون مع بريطانيا، حتى لو لم يكن مع الغرب (لا يثقون بالنفوذ الأمريكي)، وإلى حدّ التخلّي عن المعارضة المتعنتة ضد كل شيء غربي، ربما ينبع من زيادة نفوذ الطبقة الوسطى في جماعة الإخوان المسلمين، مقارنةً مع قيادة الحركة الأكثر شعبيةً أيام حسن البنّا.

كشف تفكُّكُ جماعة الإخوان المسلمين عن الطبيعةِ العمومية والغامضة لبرنامجها السياسي، وكذلك فشلها في التغلُّب على الصعوبات غير المتوقعة. ومن هنا كانت هذه الأزمة وتداعياتها، وليس تجربة السجن، هي التي دفعت بعض قادتها، مثل سيد قطب، إلى إعادة تقييم نهجها بالكامل.

---

(39) مهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978)، ص 91.

(40) 19 February 1954, F0 371110373/ JE 1016/10.

وبعبارة أخرى، إنّ فترة السجن لم تؤدِّ إلّا إلى إبراز معضلةٍ تتكشف، وتسريع عملية الردكلة. اقتصرت الاستجابة الراديكالية الناتجة، في البداية، على دائرةٍ صغيرة من المثقفين والطلاب. ولم ينجح ما جرى تسميته لاحقاً «الأصولية الإسلامية» في الخروج عن حدوده الضيقة حتى السبعينيات من القرن العشرين.

الفصل الثالث

الراديكالية الإسلامية: الاستهلال

أدَّت الإصلاحاتُ التي أجراها حُكَّام مسلمون أو حُكَّام مستعمرون أوروبيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى نشوءِ مجموعاتٍ اجتماعية جديدة. كانت هذه المجموعات التي تركَّزت في المؤسسات الحديثة مثل البيروقراطية والمدارس والجيوش والمجالس المحلية تتطلع إلى توسيع نطاق الإصلاحات. وعلاوة على ذلك، فإنّ تحقيق نظام مستقر إلى حدٍّ كبيرٍ، في ما يتعلق بالأمن العام، وتوسيع رُقعة الزراعة، والنمو المستدام للسكان، سيؤدي إلى زيادة المطالب السياسية.

ومع ذلك، فقد دُمِج العالمُ الإسلامي تدريجيّاً في النظام الاقتصادي الغربي. وبالتالي فَقَدَ قُدرتَه على تقديم استجابة فعالة. كان رد الفعل الأوَّلي ،الذي شكَّله أعضاء الطبقات الوسطى الجديدة والمثقفون، سياسيّاً في الغالب. وعلى الرغم من ذلك فقد طعن رد الفعل هذا في كفاءة منهج الإصلاحية الإسلامية، الأمر الذي عجَّل بتجاوزها. لقد فتحَ الفشلُ الظاهر الذي شهده برنامج الإصلاحية الخاص بُعداً جديداً في صياغة مفهوم الإسلام، سلبيّاً وإيجابيّاً.

كانت المرحلة الممتدة بين الإصلاحية والراديكالية، والتي سبقت ظهور الراديكالية الإسلامية، في جوهرها صراعاً من أجل الاستقلال عن الحكم الاستعماري. أدَّى هذا النضال، بقيادة وإدارة النُّخَب المتغرِّبة إلى طموحاتٍ وطنية، وتطبيقٍ للديمقراطية البرلمانية، وتبنّي المدونات القانونية الأوروبية. بعد عام 1920، والوفاة النهائية للإمبراطورية العثمانية، فقدت الإصلاحيةُ الإسلامية ارتباطَها بهياكل الدولة والمؤسسات السياسية الخاصة. وأكَّدت الوطنيةُ نفسَها باعتبارها حركةً منتصرة، وأصبحت الديمقراطيةُ البرلمانية الحلَّ السحري لجميع المشاكل المعلَّقة. وعبر دفعها خارج الدولة والاقتصاد الحديث، تحوَّلت الإصلاحيةُ الإسلامية إلى السلفية. ومدعومةً مِن

مجموعاتٍ من الطلَّاب الدينيين، وأصحاب المتاجر، والحرفيين التقليديين، ومدرسي المدارس، سرعان ما خسرت أرضيَّتَها أمام القوى الحديثة. جرى دَمْج التفسيرات الحداثية للشريعة، التي طرحها في البداية الإصلاحيون الإسلاميون، في المؤسسات الجديدة بعد تحقيق الاستقلال الجُزئي أو الكامل. وهكذا فقدت السلفيةُ سببَ وجودها. في هذه المرحلة الجديدة لم يعد الإسلام نظاماً سياسيّاً أو اقتصادياً أو فلسفيّاً. لقد توقف عن العمل كمرجعٍ أو مصدرٍ مركزي لتشريع الدولة. وأدى ذلك إلى اعتبار الدين اعتقاداً رُوحيّاً يتجسَّد في طقوس معيّنة، مثل صلاة الجمعة، وأداء فريضة الحج إلى مكة، والصوم، وعمل الصالحات. بعبارةٍ أخرى، أصبح تاريخُ الإسلام تراثاً ثقافياً يُعتَزُّ به، ويُستَنَد إلى إلهامِه الأدبي، ويُستَخَدم في آثارِه الإيجابية لمصلحة الهُويات القومية لمختلف البلدان الإسلامية. حتى في الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية، مِثل الزواج والطلاق والميراث، أضحت الدولة تتحمل المسؤوليةَ النهائية في تقرير مدى صلة القوانين الإسلامية بروح العصر[1].

حتى باكستان، الدولةُ التي أُنشئت لتكون دولةً قوميةً خاصة للمسلمين الهنود، أعلنت عام 1947 على يد مؤسّسها، محمد علي جناح، قيامَها على قوانين علمانية بحتة. وفي حديثه للمواطنين الجدد؛ أعلن:

أنت حرٌّ في الذهاب إلى مساجدك أو إلى أي مكان آخر، أو الانتماء إلى أي دين، أو طبقة أو عقيدة – ليس لذلك علاقة بشؤون الدولة في شيء. نحن ننطلق من المبدأ الأساسي بأننا جميعاً مواطنون، ومواطنون متساوون في دولة واحدة. يجب أن نحافظ على ذلك أمامنا كمَثَلِنا الأعلى، وسوف تجدون أن بمرور الزمن سوف يتوقف الهندوس عن أن يكونوا هندوساً، وسوف يتوقف المسلمون عن أن يكونوا مسلمين، ليس بالمعنى الديني لأن هذا هو الإيمان الشخصي للفرد، ولكن بالمعنى السياسي كمواطني أمة واحدة[2].

أولاً: الليبرالية والرعاية

كان الاتجاه نحو شكل الحُكْم الدستوري، وضمان مشاركة قطاعاتٍ معيَّنة من الناس في إدارة شؤونهم، قد أصبح بحلول القرن العشرين ظاهرةً واسعةً في آسيا وأجزاء من أفريقيا. ومن ثَمَّ فقد كانت السمةُ الجديدةُ للتصوُّر السياسي في البلدان الإسلامية، مثل مصر وتركيا وإندونيسيا،

(1) Noel J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), chap. 14.

(2) The Pakistan Times, 13/8/1947, and Muhammad Munir, From Jinnah to Zia (Lahore: Vanguard Books, 1980), p. 30.

هي تأكيدَ سِيادة الشعب كمصدرٍ نهائيٍّ للتشريع. لم يكن هناك شيءٌ إسلامي واضح حول هذا المطلب، باستثناء حقيقة أنّ بعض المسلمين كانوا مُنخرطين في هذه العملية.

وعلى الرغم من أنَّ الإصلاحيين الإسلاميين كانوا لا يزالون يجادلون لتطبيق تعاليم الإسلام، إلّا أنّ الطبيعةَ المحددة لحُججهم كانت مصْطَبِغة بالبيئة السياسية الجديدة. وبالتالي، كان رد فعل الإصلاح الإسلامي متأخِّراً ودفاعيّاً، وليس استباقيّاً وخلّاقاً. يمكن التقاط هذه الحالة من التَّبَعِيّة والتأخُّر من خلال الطريقة التي تعامل بها التلميذ البارز لمحمد عبده، رشيد رضا، مع مسألة إقامة حكومات دستورية في الدولة العثمانية ومصر وتونس وإيران. كتب عام 1907 قائلاً:

أعظم فائدة استفادها أهلُ الشرق من الأوربيين معرفةُ ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها، حتى اندفعوا إلى استبدال الحُكم المقيد بالشورى والشريعة بالحُكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد، فمنهم من نال أملَه على وجه الكمال كاليابان، ومنهم من بدأ بذلك كإيران، ومنهم من يجاهد في سبيل ذلك بالقَلَم واللسان، كمصر وتركيا.

ليست هذه الفائدةُ بالشيء التافه، ولا بالأمر اليسير، ولا هي بالمنفعة التي تُقْرن بالنظائر، بل هذه مرتبة البشرية العليا، في هذه الحياة الدنيا، فإنّ القومَ الذين يرضون أن يستبدَّ بهم حاكمٌ، يقبل فيهم ما يشاء، ويحكم بما يريد، ينبغي أن يعدوا من الدوابّ الراعية، والأنعام السائمة. إذن هذه الفائدة هي عبارة عن الارتقاء من حضيض البهيمية إلى أفق الإنسانية.

وبعد تحديد الجوانب المفيدة لنظريته الدستورية، عالج رضا المشكلة الشائكة لأصولها:

لا تقل أيها المسلم: إنّ هذا الحُكم أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا معاشرة الأوربيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس؛ لما فكَّرتَ أنتَ وأمثالُك بأنَّ هذا من الإسلام، ولكان أسبقَ الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الرُّكْن علماءُ الدين، في الآستانة، وفي مصر، ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعَدُّ من أكبر أعوانها [...]

ألم تر إلى بلاد مراكش الجاهلة بحال الأوربيين كيف تتخبَّط في ظلمات استبدادها؟ ولا تسمع من أحد كلمة شورى، مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوةً لسورة الشورى، ولغيرها من السور التي شُرع فيها الأمر بالمشاورة، وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي[3].

وبحلول العقد الثاني من القرن العشرين، كان القومي والسلفي السوري محمد كُرد علي (1876-1953) مستعدّاً بكرمٍ للاعتراف بأن العرب قد اقترضوا جميعَ مفاهيمهم ومؤسساتهم

(3) محمد رشيد رضا، «الاستبداد،» **المنار**، السنة 10، العدد 4 (11 حزيران/يونيو 1907)، ص 279-284.

الحديثة من الغرب. لقد أَدرج، من بين أشياء أخرى، معنى الوطنية، والبرلمانات، والحكومات الدستورية، ومبادئ الصحافة، ونشر المجلات، والمدارس، والحَجْر الصحي، وأساسيات الخدمة العسكرية. واختتم بإعلانه أنَّ العرب لا يستطيعون الحصولَ على وضعٍ ملائم في العالم من دون تبنِّي القومية؛ لأن «الدين وحده لا ينجيهم مما هم فيهم»[4].

وإنّ من الملاحظ بالفعل أنّ معظم البلدان الإسلامية، بعد الاستقلال الكامل أو الجزئي، قد اعتمدت الدساتيرَ الليبرالية ونظامَ الحُكْم البرلماني. ومع ذلك، لم تكن هذه الديمقراطيةُ نتيجةَ صعود الطبقة الوسطى، أو بسبب الضغوط التي تمارسها النقابات العمالية والفلاحون. كانت الليبراليةُ في البلدان الإسلامية، مثل مصر وسورية والعراق وباكستان وإندونيسيا، مجالاً حصريّاً لملَّاك العقارات ووُجهاء المدن والتجَّار الكِبار، فضلاً عن المحامين المدينيين والموظفين المرتبطين بالمصالح التجارية. ونتيجةً لذلك، ساد نظامٌ للرعاية الزبائنيّة، حيث جرى التعامل مع جمهور الشعب على أنه مجموعة من الزبائن. ووفقاً لقواعد الرعاية، فقد قُسِّم الزبائن إلى مجموعات من العائلات، والأحياء، والقرى، والطوائف، والقبائل. جرى تثبيط الهيئات السياسية والاقتصادية والمهنية المستقلة أو عدم تشجيعها. وأصبحت الرعايةُ شبكةً واسعة من السلطة يمارسها الرؤساء السياسيون الذين أفلتتْ مساءلتُهم إلى حد كبير من أحكام الدساتير المكتوبة والقوانين الليبرالية. أدَّى مِثل هذا النظام، الذي يشوِّش النضالاتِ السياسيةَ والاقتصادية من خلال الروابط الشخصية التي تربط الزبائن بالرعاة، إلى استبعاد معاييرَ محددةٍ بوضوح للمواطنة، وحقوقٍ محميّة قانوناً. ففي مجتمع الرعاية، تُظهر الخدمة المدنية والاقتصاد وأجهزة الدولة نفسَها على أنها مجرد امتداداتٍ لقواعد غير رسمية متجذّرة في الحياة اليومية للأحياء المدينية والمجتمعات القروية والمصالح المحلية. ومن ثَمَّ فإن القاعدة الصلبة للهيكل الاجتماعي مقلوبة، وهذا ما يجبر المنتجَ والمُساهمَ الحقيقي على العمل كمتلقٍّ ممتنٍّ للامتيازات التي يوزعها الحامي الشهمُ. يُوَجَّه الزبونُ نحو راعيه على أمل الحصول على تسجيل أولاده في مؤسسة تعليمية، أو تأمين وظيفة لدى شركة أو بنك، أو تجديد عقد إيجار مزرعة، أو الحصول على أرض للزراعة، أو التعاقُد على قرضٍ من شركة مالية. وفي مقابل الخدمات الموعودة أو المقدَّمة، يطلبُ الراعي مستحقاتِه الخاصة. إنه يتوقَّع الولاءَ الثابت والدعمَ الانتخابي والامتنانَ المستديم. هذه هي بعض الخدمات المتبادلة التي تخلق دوريْن تكميلييْن، وتُديم تشغيلَ نظامٍ مُطلق اليد.

من هنا، وعبر الوزن الهائل للموارد المخصَّصة للسيطرة الحصرية للراعي، أو تلك التي وُضِعت

(4) محمد كرد علي، **الإسلام والحضارة العربية**، 2 ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1934-1936)، ص 377.

بناءً على طلبه على المستويين المحلي والوطني، تبدأ علاقةُ عدمِ المساواة والإكراه الماكرة في الظهور. يحاصَر الزبونُ دائماً في حلقةٍ مُفرغةٍ من تقديم الخدمات المتجددة مع توقُّع الفوائد والمكافآت الفانية. هذه الخدمات هي الأصول (الممتلكات) السياسية السائلة التي يستثمرها الراعي في لعبة القوة مقابل الدولة وزملائه ومنافسيه.

ترسَّخ نظامُ الرعاية في المجتمعات حديثةِ الاستقلالِ في معظم أنحاء العالم الإسلامي. وبما أنه جرى بناؤه عموديّاً، فقد خنق ظهورَ المجموعات الطبقية ومجموعات المصالح. كان لا بدَّ لوُسطاء التبادُل والدعم المعنوي والروابط الشخصية، من وَضْعِ الدولة خارجَ الساحة المباشرة للمواجهة السياسية أو المشاركة الفعالة. جرى تقسيمُ المركز المديني في العادة إلى مناطق نفوذ حصرية يسيطر عليها الملّاكُ الغائبون، والمضارِبون، والتُّجَّار، والسياسيون المخضرمون. أما بالنسبة إلى المناطق الريفية، فقد حَكَمت الرعاية فيها بتفوُّقٍ لا مثيل له. كان رجال العشائر والحرّاثون والعمال الزراعيون في حاجة مستمرة إلى قروضٍ لسداد الديون وتلبية المطالب الضريبية. غير أن من الخطأ وصف هذا النظام بأنه إقطاعي بحت، مستحضرين صورة عبودية الأرض (Serfdom) والولاء الإقطاعي الأوروبييْن. في ورقة غير منشورة بعنوان «القوى السياسية في مصر»، بتكليفٍ من قِسم البحوث في وزارة الخارجية البريطانية عام 1943، وصف المستشرق الشهير هاملتون أ. ر. جب (Hamilton A. R. Gibb) كبار ملَّاك الأراضي بأنهم «الطبقة الحاكمة الحقيقية»، واستمر في القول:

مصر لا تزال في أساسها مجتمعاً إقطاعيّاً، حيث يجرى حسابُ الثروة بالمساحة الصالحة للزراعة [...]

يمكن القولُ، على نطاق واسع، إنّ اعتمادَ دستور غربي وآلة الحكم لم يغيّرا بشكلٍ كبيرٍ الأساسَ الإقطاعيَّ للسياسة والمجتمع المصري حتى الوقت الحاضر. لقد تسلَّلَ أصحابُ الأملاك المتوسطة الحجم إلى السلطة إلى جانب كبار ملّاك الأراضي، ولكنّ أنشطة الحكومات بجميع مظاهرها كانت لا تزال موجّهةً في المقام الأول لخدمة مصالح مالكي الأرض الذين زوَّد إنتاجُهم من القطن العنصرَ الأساسي لمالية مصر. وحتى في نموّ الأحزاب السياسية، فقد أدّت التنافساتُ القديمة للعائلات الإقطاعية دوراً أكبر بكثير من الاختلاف في المبدأ. لم تصل التنميةُ الصناعيةُ بعدُ إلى الحدّ الكافي لتحويل سياسات الأحزاب إلى قنوات جديدة، لأنه بقدر ما يتعلّق الأمرُ أساساً بمعالجة المنتوجات الزراعية المحلية، فلا مصلحة لها في رفع مستوى حياة الفلاحين[5].

(5) 25 February 1943, Foreign Research and Press, Service, FO 371/35530/J1407.

كتب شابمان أندروز (Chapman-Andrews) من وزارة الخارجية البريطانية إلى هاملتون جب بالاستعلام التالي:

أليس الأساسُ الإقطاعيُّ للمجتمع المصري مسألةً مبالغاً فيها؟ كان الأساس الإقطاعي للمجتمع بطبيعة الحال هو ملكية الأرض - ولكن ألم يكن ذلك ينطوي على خدمة من جانب المستأجر، تشمل بالتأكيد من بين واجبات أخرى الخدمةَ العسكرية [...] هناك ثروة كبيرة في مصر اليوم بين أيدي السماسرة والمصدِّرين ومؤسِّسي الشركات والمضاربين من جميع الأنواع، في حين أنّ التجار وأصحاب الصحف ومالكي الأفلام السينمائية والموظفين في مجال التداول والوكالات التجارية يقومون بعمل جيد. وعلى عكس المجتمع الإقطاعي، فإنّ معظمَ أعضاء الطبقة العليا هؤلاء ليسوا ملّاكَ أراضٍ. وعلاوة على ذلك، فإنّ المستأجرين والفلاحين يحصلون على قيمةٍ ضئيلةٍ ولكنهم يُستَغَلُّون على أيدي ملّاك الأراضي، وبالتأكيد لا يقدِّمون شيئاً سوى العمل لجهة الخدمة الإقطاعية[6].

وفي بيانٍ سياسي صريحٍ؛ قال: «لن أعارض أنّ أساس المجتمع المصري، هو، ويجب أن يظلَّ زراعيّاً».

هكذا، تمكّن دبلوماسي، غير مثقَلٍ بعبء التحليل الاستشراقي، من تصوير الهيكل الحقيقي للحياة السياسية المصرية من دون الرجوع إلى الاستمرارية التاريخية. كان لبُّ الحُجَّة في هذه الحالة متعلقاً بمدى التموُّل والاتِّجار في مجتمعٍ زراعي بشكل ساحق. وكان الاستنتاجُ الآخر متعلقاً بالفِصام الكلّي بين الممارسات السياسية البالية والتغيرات الاقتصادية السريعة القائمة على الرأسمالية، أو الحسابات العقلانية لتحقيق الربح والاستثمار. ومع ذلك، فقد كانت هذه الرأسماليةُ هامشيةً وبمثابة امتدادٍ للنظام العالمي ومركزه الغربي.

ثانياً: الاشتراكية والقومية المناضلة

مع فشل الأنظمة الليبرالية في معالجة المشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية والدفاعية للمجتمعات الإسلامية، فقدَت الديمقراطية البرلمانية صدقيتها في وظيفتها كوسيلةٍ للتنمية الوطنية. بدأت الليبرالية البرلمانية تنهار بمجرد مواجهةِ أزمةٍ اقتصادية طويلة، أو هزيمةٍ عسكرية ساحقة. لقد أصبحت شرعيتُها موضعَ شكٍّ، بالنظر إلى الفجوة الكبيرة بين مُثُلها الحداثية ونتائجها الهزيلة. إنّ مجرَّد بروز تصوُّرٍ لهذه الفجوة يكشف عن جوانب أخرى من نظام ما بعد الاستقلال هذا: سلطة غير

(6) 10 April 1943, Foreign Research and Press Service, FO 371/35530/J1407.

متبلورة وواهية في قلب مجتمعها وناتجةٌ من طبيعةِ علاقات الرعاية والترتيبات الدستورية الشَّكْلية. إنّ ذلك قد جعل من الممكن توسيعُ المجالِ السياسي وظهور مختلف الأحزاب والجمعيات والنوادي والمؤسسات المهنية. على الرغم من ضآلة دوره في تعزيز رفاهية المجتمع ككل إلا أنّ نظام ما بعد الاستقلال قد تعهَّد بتوسيعِ القوات العسكرية وبناء المدارس والجامعات. علاوة على ذلك ، فقد كان على هذا النظام أن يضمن وجودَ بيروقراطيةٍ فعّالة نسبيّاً ومحاولة تحفيز النمو الصناعي. أدّت هذه الإجراءاتُ إلى ظهور ضُبّاط جيش محترفين، جرى تعيينُهم لأول مرة من الطبقات المتوسطة الدنيا، إضافةً إلى المعلمين وموظفي الخدمة المدنية والأطباء والمهندسين والصيادلة والمحامين والصحفيين والطبقة العاملة الوليدة. وجرى التعبيرُ في أوساط هذه الفئات الاجتماعية عن الأيديولوجيات الجديدة للوطنية والاشتراكية، وأصبحت النظريات شبه الفاشية للدولة راسخةً. ووفقاً لذلك، فقد جرى تَجاوُز الديمقراطية البرلمانية إلى حد كبيرٍ، وانخفضتْ قيمتُها نظراً إلى ارتباطها بالأزمات الاقتصادية والأداء العسكري الضعيف.

ومن ثَمَّ فقد تشكَّلت الأحزاب السياسية، ذات البرامج الاجتماعية والاقتصادية الواضحة والهياكل الهرمية في معظم البلدان الإسلامية في الفترة ما بين 1919 و1950. وظهرت الهيئات المِهْنِية، ونقابات العمال، والحرفيون المتدربون، والعمال الصناعيون في المجتمع. والأهم من ذلك توغلت القوات المسلحة تدريجيّاً في طليعة السياسة الوطنية، مقزِّمةً جميعَ المجموعات الأخرى القائمة. وبما أنها كانت قائمة وفقَ نماذج غربيّة صارمة من الانضباط والعقلانية والمهنية، ومجهّزة بالتكنولوجيات المتقدمة والأسلحة، وتتحدر اجتماعياً من الطبقات المتوسطة الدنيا في الريف، قَدَّم ضباطُ الجيش ومرؤوسوهم أرضيةَ تجنيدٍ مثاليّةً للأحزاب الأيديولوجية-الثورية.

عرض الصعودُ المذهل للفاشية والنازية في أوروبا على البلدان النامية المتخلفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية نموذجاً جذّاباً للغاية. بدتْ كلٌّ من الفاشية والنازية الحلَّ المثاليَّ للدول والمجموعات الاجتماعية التي ما زالت تكافح من أجل تحقيق الجدوى الاقتصادية والتجديد الثقافي. وبدأت تظهر ظاهرةٌ جديدةٌ، هي ظاهرة حركات الشباب، التي بُنِيت على غرار المنظمات شبه العسكرية. ففي مصر، على سبيل المثال، تنافست جميعُ الأحزاب السياسية بعضها مع بعض في تشكيل منظَّماتِها الشبابية في ثلاثينيات القرن العشرين. ومن الممكن الالتقاء بحركات فاشيّة مماثلة في الهلال الخصيب، وإيران، وباكستان، وإندونيسيا، ودول إسلامية أخرى. في الواقع، يرتبط تأسيس المنظمات السياسية الهرمية في العالم الإسلامي ارتباطاً وثيقاً بفترة ما بيْن الحربين. أما تركيا فق سبقت، بفضل قوَّةِ ضبَّاط جيشها والبيروقراطيين ذوي التفكير المستقل، دولاً إسلامية أخرى من خلال تأسيس واحدٍ من أول الأحزاب السياسية الحديثة في أوائل عشرينيات القرن

العشرين. بهذا المعنى، كانت جماعة الإخوان المسلمين متأخرةً عندما أنشأت مجموعاتِها شِبْه العسكرية عام 1940.

شكَّلت الحربُ العالمية الثانية نقطةَ تحوُّلٍ في تاريخ العالم الثالث. أدّى تراجعُ القوى الاستعمارية التقليدية مثل بريطانيا وفرنسا إلى زيادة حِدّة تصوُّرات النُّخَب السياسية الجديدة. وبسبب تَرِكَة الحرب وأزماتها الاقتصادية، وقفت المجتمعاتُ المسلمة على حافّة حقبةٍ جديدة. توقَّفت النازيةُ والفاشية فجأةً عن أن تكون جاذبةً أو آسرة. حلَّ النفوذُ العالمي للولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي محلَّ أوروبا الاستعمارية. قدَّم النموذجان نفسيْهما لإعادة بناء مجتمع، وإعادة إحياء الاقتصاد وإيجاد نظام سياسي جديد: الرأسمالية الأمريكية الديمقراطية والاشتراكية السوفياتية.

في هذا الوضْع العام أيَّدت معظم حكومات وأحزاب العالم الثالث بما في ذلك الجمعيات الإسلامية، أو طبَّقت، صيغةً خفيفة من الاشتراكية. هكذا استمدَّ زعيمُ الإخوان المصريين حسن البنا من بعض الآيات القرآنية نظاماً إسلامياً جديداً أطلق عليه «اشتراكية راشدة». كان من المفترض أن تجمع هذه الاشتراكيةُ بين أفضل جوانب كلٍّ من الرأسمالية والشيوعية، بإعطاء الحرية للمبادرة الفردية، من جهة، والتشديد على التدخُّل الحتمي للدولة، من جهة أخرى. حتى المرشد الأعلى الثاني المعتدل للإخوان، حسن الهضيبي، لم يستطع الإفلاتَ من تقديم دعْمٍ كلامي للعقيدة المنادَى بها حديثاً. فردّاً على سؤالٍ طُرِح عليه في ما يتعلق بتوافُق العضوية في جماعته مع المعتقدات الاشتراكية، أجاب باستخدام القياس الذي صاغه البنا بالفعل:

نحن نؤمن بأخْذِ ما هو الأفضل من كلِّ الحركات الاجتماعية، من الديمقراطية، والدكتاتورية، والشيوعية، والاشتراكية [...] دعني أستخدِم المسجدَ الذي لدينا كمسلمين كمِثالٍ لما أعنيه.

هناك نمارس شيئاً من كل هذه المعتقدات. هناك نمارس الشيوعيةَ؛ لأن الشخص الذي يأتي إلى الصلاة لا يمكن إزالته من طرف فردٍ آخر من أي مكان يختاره لأداء عبادته في داخل المسجد. المتسوِّلُ مساوٍ للخليفة. في المسجد توجد دكتاتورية عندما يحدِّد الإمامُ الذي يؤم المصلي متى وماذا يجب أن يؤدّى من أوضاع العبادة، ويجب على الجميع اتباعُه. هناك ديمقراطية لأنَّ أيَّ مصلٍّ قد يقاطع الإمام ويصحِّح له إذا أخطأ في تلاوته. فكما سبق وقُلتُ لكم، هناك اشتراكية، لأننا نعلِّم أن جميع المواطنين يجب أن يتوافر لهم السكن الملائم، والغذاء، والملبس، والتعليم، والعدالة الاجتماعية[7].

لا بد من الإشارة، إنصافاً للبنّا، إلى أن تشبيهه كان قُدِّم كلفتةٍ من دُعابة خفيفة في سياق تقديم إحدى محاضراته[8]. لقد حوَّل خليفتُه، هذا التشبيهَ، كونَه قاضياً سابقاً في المحكمة، إلى مجموعة من المبادئ العقَدية والأوامر الأخلاقية.

---

(7) D. Peters, “Muslim Brotherhood-terrorists or Just Zealots?,” The Reporter (17 March 1953), p. 9.

(8) حسن البنا، **السلام في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1957)، ص 9-10.

وبحلول عام 1950، أصبح الأمرُ محسوماً: أنَّ الوطنيةَ التقليدية للسلفية الإسلامية، إلى جانب الديمقراطية البرلمانية المتعددة الأحزاب، قد حلَّت محلَّها الاشتراكيةُ ونوعٌ جديدٌ من النزعة القومية المتشددة. وأظهرت الأحزابُ الشيوعية العاملةُ في عددٍ من البلدان الإسلامية المركزية، ولا سيما في إندونيسيا وإيران والعراق وسورية ومصر والسودان، علاماتٍ متزايدةً على المشاركة النشطة في النقابات العمالية ولجان الطلاب والتظاهرات السياسية. علاوةً على ذلك، بدأت المنظماتُ القومية، مثل «حزب البعث العربي» في سورية، بتسليط الضوء على الجوانب الاشتراكية لبرامجها. تأسّس حزبُ البعث عام 1947 على يد ثلاثةٍ من معلّمي المدارس ذوي التعليم الغربي - ميشيل عفلق، وصلاح الدين البيطار، وزكي الأرسوزي (مع أن الأخير لم يحضر المؤتمر التأسيسي) - واندمج عام 1953 في «الحزب الاشتراكي» لأكرم الحوراني، ليعود إلى الظهور باعتباره «حزب البعث العربي الاشتراكي». وتبنت شعاره، «الوحدة والحرية والاشتراكية»، بصورة تدريجية، بشكل أو بآخر، حركات راديكالية مختلفة في العالم العربي. هكذا تحوَّلت القومياتُ العربية والإندونيسية والإيرانية، من دون شكٍّ، إلى جزءٍ لا يتجزّأ من تيارٍ اشتراكي عام يجتاح العالمَ المتخلِّف. واجتاحت هذه الموجة الجمعيات والأحزاب الإسلامية ، وبالتالي فقدَت المبادرةَ والمعركةَ الحاسمة من أجل السلطة السياسية على حدٍّ سواء. وكما رأينا في مناقشتنا لغياب سياسات واستراتيجيات وأساليب إسلامية واضحة لبلوغ السلطة، فقد كُشِف النقاب عن أوجُه القصور هذه بوضوح مع تشابُك القضايا الوطنية والاقتصادية.

علاوة على ذلك، كانت غالبية البلدان الإسلامية لا تزال تناضل من أجل تحقيق الاستقلال الكامل أو تسوية النزاعات الحدودية أو مواجهة تحدّي الحركات الاستعمارية الجديدة. أعطى تأسيسُ إسرائيل عام 1948 وهزيمتُها لاحقاً للجيوش المصرية والسورية والعراقية والأردنية، القوميةَ العربيةَ فرصةً ذهبيةً لتشويه سُمعة ما سُمِّي بـ «الليبرالية الفاسدة» و«القهر الإقطاعي» والسياسيين الرجعيين الذين يعملون كوُكلاء تابعين للقوى الغربية. وعلى الرغم من أنّ اعترافَ الاتحاد السوفياتي بدولة إسرائيل أدّى إلى تشويه صورة الشيوعية مؤقتاً، إلا أنّ استمرار الأزمات الاقتصادية والاضطرابات الاجتماعية أدّى إلى ضمان جاذبيتها للطلّاب والعمّال والعاطلين عن العمل وأعضاء النخبة المثقفة (الإنتلجنسيا). أصبحت القوميّةُ الاشتراكيةُ والشيوعيةُ على نحو متزايدٍ أيديولوجيتيْن متنافستيْن مُهَيمِنتيْن في العالم الإسلامي. وبدا أنّ أهميّةَ الإسلام كنظامٍ سياسي واقتصادي تتلاشى في الخلفية كفضولٍ ثقافي.

حتى عندما كان يجري الدفاع عن الإسلام بقوة، كانت نبرة الحُجّة تبدو محملة بدلالات إجراء عملية احتضان للاشتراكية. أعلن لياقت علي خان، رئيس وزراء باكستان في فترة (1947-1951) في خطابٍ ألقاه عام 1949:

بالنسبة إلينا لا يوجد سوى «اشتراكية إسلامية» واحدة، والتي تعني باختصار أنّ كلَّ شخص في هذه الأرض له حقوق متساوية في توفير الغذاء والمأوى والملبس والتعليم والمرافق الطبّية. لا يمكن للدول التي لا يمكنها توفيرُ ذلك لشعبها التقدُّمُ أبداً. عند تبنِّي أيِّ إصلاح، سيُنْظَر في المسألة برمتها بعناية في ضوء الشريعة، وقبل اعتماد الإصلاح ستُتَّخَذ كلُّ العناية الممكنة لضمان أنها ليست بأي حال من الأحوال ضدَّ أيٍّ من هذه القوانين المقدسة[9].

وفي وقت مبكر من عام 1949 شكَّل زعيمُ الفرع السوري المستقل للإخوان المسلمين وعضو البرلمان، مصطفى السباعي، «الجبهةَ الاشتراكية الإسلامية»، لتوسيع جاذبية حزبه. كما دعا إلى تعاونٍ وثيقٍ بين الاتحاد السوفياتي وسورية من أجل موازنة التزام الولايات المتحدة وأوروبا بالدفاع عن إسرائيل. وكان اقتراحه حول الحيادِ الإيجابي علامةً أخرى على التشكيلات السياسية الناشئة في جميع أنحاء العالم الثالث. وتحت قيادة السباعي عارضت الجبهةُ الاشتراكية «الإقطاعيةَ» في مظاهرها السياسية والاقتصادية، وشدَّدت على الحاجة إلى العدالة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي وبناء اقتصاد قوي[10]. بصرف النظر عن تبنِّي برنامج اشتراكي، وإن كان بطريقةٍ غامضة وغير محددة، فإن الإخوان السوريين كان لديهم توجُّهٌ قوميٌّ عربي واضحٌ. وبينما أظهر نظيرُهم المصري تمسُّكاً متقطِّعاً بفكرة القومية العربية، كان السوريون أكثر تمسُّكاً بتأكيدِ أهميةِ الوحدة العربية. صحيحٌ أن كليهما رأى أنّ الإسلام هو العامل الأساسي المكوِّن للوحدة العربية، لكنّ عروبة السباعي كانت ذات نكهة قومية. وهكذا عندما شَرَعَ النظامُ العسكري الجديد في عهد العقيد أديب الشيشكلي في إصدار دستور جديد عام 1950، تذرّع السباعي بـ «القومية العربية» و«المصلحة الوطنية» باعتبارهما الدوافعَ الوحيدة وراء إصراره على تبنِّي الإسلام كدين رسمي لسورية. وأعلن قائلاً:

ونحن السوريين دعاة وحدة عربية، نعتبر أنفسنا جزءاً من الأمة العربية، ووطننا السوري جزءاً من الوطن العربي الأكبر، وجمهوريتنا اليوم هي عضو في الجامعة العربية، وسنكون غداً بفضل الله جزءاً من الدولة العربية الواحدة، والعرب سبعون مليوناً في أقل تقدير، ثمانية وستون مليوناً منهم مسلمون واثنان مسيحيون، ودول الجامعة ما عدا لبنان «لوضعه الخاص» تنصُّ دساتيرها على أن دين الدولة الإسلام، كما في مصر والعراق والأردن، أو يقوم واقِعُها على ذلك كالمملكة العربية السعودية واليمن.

---

(9) Richard Symonds, The Making of Pakistan (London: Faber and Faber, 1950), p. 178.

(10) R. Bayly Winder, "Islam as the State Religion," The Muslim World, vol. 44, nos. 3-4 (July-October 1954), pp. 215-226, and S. Abul A'la Mawdudi, First Principles of the Islamic State (Lahore: Islamic Publications, 1983), pp. 115, 156 and 169-171.

فالنص على أنّ دين الدولة الإسلام عامل قويٌّ من عوامل الوحدة الشعبية بيننا وبين إخواننا العرب، ومظهر رسمي من مظاهر التقارب بين دول الجامعة العربية، فلماذا نهمل أقوى عامِلٍ من عوامل الوحدة العربية شعبية ورسمية، ولماذا نتجاهل الواقع الملموس[11].

لقد أوضح مصطفى السباعي رسالتَه الدينية ومعتقداتِه السياسية باعتباره وطنيّاً سوريّاً وقوميّاً عربيّاً. وبينما كان يؤمن بحماسة بالوحدة الوطنية للعرب، فإن العالم الإسلامي الأوسع لم يكن يمثِّلُ بالنسبة إليه أكثر من «مجال نفوذ» ينتظر العرب لرَعْيِه وحِرَاثَته. يمكن رؤيةُ هذا الموقفِ الحداثي، الذي ظهر فيه الدينُ كعاملٍ قوميٍّ، في العمل في مجال الشريعة الإسلامية المعقّد. ومن ثَمَّ، فقد أظهر السباعيُّ الاستحالةَ الكاملة لتطبيق العقوبات القرآنية في التعامل مع حالات السرقة والزنا، من خلال تسليط الضوء على الشروطِ الصارمة المنصوصِ عليها لتنفيذها. فقد كانت الآياتُ التي أشارت إلى قطع اليد أو الجلد، بالنسبة إليه، وبصورة أكبر في طبيعتها، رادعاً قويّاً، لا قانوناً حَرفياً. وبعبارة أخرى، فإنّ التهديد بالمعاملة القاسية ينتمي إلى فئة التحذيرات الأخلاقية المعْلَنَة للترهيب والتخويف. علاوة على ذلك، فقد اعتقد السباعي، على خلاف بعض القوميين العرب الآخرين، أنّ العلمانية كانت اختراعاً غَرْبيّاً غَرِيباً. واعتقد أنّ بعض الدول الأوروبية لم تجد صعوبةً في قهر المسيحية بسبب أصولها الأجنبية. ولا يمكن للعرب، في المقابل، أن يقاربوا الإسلام بروح الاغتراب نفسِها: فقد كان ظهور هويتهم المشتركة مرتبطاً بميلاد دينهم. لذلك فإنّ القومية العربية تستمرُّ وتتعزّز ما دامت ملتزمةً بجُذُورِها التاريخية[12].

للوهلة الأولى، قد يستحضر هذا الرفضُ للعلمانية الأوروبية صورةً لزعيمٍ مسلمٍ تقليدي يدعو إلى إنشاء نظام ثيوقراطي للحكومة. ومع ذلك فإنّ موقف السباعي هو تقريباً صدىً جلي للحُجَج الفكرية التي طرحها المؤسِّسُ المشارك للحزب القومي العربي، والذي يعتبر عادةً أنه قد تبنّى منذ إنشائه أيديولوجيا علمانيةً بحتة. لقد شدَّد ميشيل عفلق على اكتشافه الرائد للرابطة غير القابلة للانفصال بين القومية العربية والإسلام، متناولاً «الأمة العربية» و«الشعب العراقي»، في الذكرى الثانية والأربعين لتأسيس حزب البعث، على النحو الآتي:

أليس الإيمانُ بقدرة الإسلام المتجددة على التأثير الروحي والحضاري في مصير الإنسانية، من القناعات الأساسية لحزب البعث سواء أكان ما يتعلق منها بالإسلام كدين وحضارة للعرب، وبمكانة الإسلام في النهضة العربية، أو ما كان متعلقاً بأبعاده العالمية، وعلاقة الشعوب الإسلامية بالأمة العربية؟...

---

(11) Winder, Ibid., p. 220

انظر أيضاً: عبد العزيز الحاج مصطفى، **مصطفى السباعي: رجل فكر وقائد دعوة** (عمّان: دار عمّار، 1984)، ص 90.

(12) مصطفى، المصدر نفسه، ص 95.

ولا يعود مستغرباً أن يكون البعث في بداية الأربعينات أول من نقد العلمانية المستوردة من الغرب، وألح على الصلة العضوية المصيرية بين العروبة والإسلام دون تفريط بالمحتوى التحرري والتقدمي لمفهوم الثورة العربية[13].

ولا شكَّ في أنَّ حربَ الخليج الدموية الفادحة (1980-1988) بين العراق وجمهورية إيران الإسلامية قد تسبّبت في تخلّي عفلق عن العلمانية الأوروبية. لقد دفعَتْه، بصفته الأمينَ العامّ لحزب البعث الموالي للعراق، إلى مواجهةِ مزاعم الإيرانيين حول الإلحاد [البعثي]. وبقيامه بذلك، فقد أكَّد مجدداً في الوقت نفسِه المؤهلاتِ الدينيةَ السليمةَ للحزب الحاكم في العراق، وأبرز مفهومه غير الغربي للقومية. ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد، على وَجْه الخصوص، أنّ العلمانية الكاملة لم يجرِ تبنِّيها من طرف دولة عربية واحدة. علاوة على ذلك، باستثناء تركيا، فإنَّ كلَّ الدول ذات الأغلبية المسلمة إمّا تطبق إصداراتٍ خاصّةً من القوانين الإسلامية الصارمة، أو تتبنَّى تفسيراتٍ إصلاحيةً وحديثة للشريعة. يؤكد بيانُ عفلق ببساطةٍ هذه الحالةَ، ويؤدّي إلى تحويل علمانية أتاتورك إلى إنجاز جريء للتغيير الثقافي والاجتماعي. إنّ المنظمةَ السياسيةَ العربية الوحيدة التي جعلت العلمانيةَ مبدأً واضحاً لأيديولوجيتها هي «الحزب السوري القومي الاجتماعي». وقد تأسس في بيروت عام 1932 على يد أنطون سعادة، وهو عربي مسيحي أرثوذكسي لبناني، وكان يهدف، من بين أمور أخرى، إلى تحقيق وحدة «سوريا الكبرى» على أساسٍ غير ديني. إلا أنه لم يتمكّن قطُّ من الحصول على دعمٍ شعبي واسع أو الوصولِ إلى السُّلطة السياسية. ففي عام 1949 قاد زعيمُ الحزب ثورةً فاشلة ضد الدولة اللبنانية، ومن ثَمَّ فقدَ حياتَه. غدر به الدكتاتور العسكري الأول في سورية، الجنرال حسني الزعيم، الذي لجأ إليه للحصول على المساعدة، ولكنه سُلِّم إلى السلطات اللبنانية، وحوكم على عَجَلٍ، وأعدمته فرقة رميٍ بالرصاص في 8 تموز/يوليو 1949. أدّى إعدامُه إلى سقوط حسني الزعيم، معجِّلاً بانقلابيْن عسكرييْن متعاقبيْن. إن الظروف المحيطة بوفاته المبكرة تتشابه مع تلك التي شَهِدت اغتيالَ حسن البنا. أزال اختفاء البنا وسعادة في العام نفسِه من المشهد السياسي اثنيْن من القادة الأكثر كاريزماتيّةً للمنظمات شِبه الفاشية. كان يُعتقد أنّ يد الملك فاروق في مصر، في ذلك الوقت، كانت وراء مصير كليهما المأساوي. وفسَّر آخرون ذلك على أنه علامةٌ على التنافس الأنكلو- أمريكي، حيث كانت الولايات المتحدة تسعى إلى الحل محلّ القوة الاستعمارية القديمة. إذا كان الأمر كذلك فإنّ دعوةَ السباعي إلى الحياد الإيجابي تبدو أكثرَ استرعاءً للانتباه في ضوء مساعيه للترويج لعلاقاتٍ وثيقة مع الاتحاد السوفياتي. ومع ذلك، فإن

(13) ميشيل عفلق، «تقييم شامل للوضع العربي،» **الدستور**، 1989/4/17، ص 16.

مطالبته الخاصة بتأسيس الإسلام كدين رسمي للدولة قد رفضتها جميعُ الأحزاب السورية الرئيسة تقريباً. وبدا أنّ الصراع من أجل التفوُّق في سورية كان يتَّجِه نحو مواجهةٍ نهائية بين الشيوعيين والبعثيين من جهة، والسوريين القوميين، من جهة أخرى. أصبح هذا واضحاً بشكل خاص في ظل النظام العسكري الثالث (1949-1954)، برئاسة أديب الشيشكلي، وهو عضو سابق في الحزب السوري القومي. وهكذا جرى استبعادُ الإخوان المسلمين خارج الاستقطاب المتزايد في السياسة السورية.

أصبحت «الناصرية»، بحلول عام 1956، قوةً سياسيةً رئيسة في جميع أنحاء العالم العربي وخارجه. فبالجمع بين الاشتراكية والقومية والديمقراطية الشعبية المبنية على نظام الحزب الواحد، إضافةً إلى موقفٍ مُناهض تجاه كلٍّ من الغرب وإسرائيل، بدا أنّ الزعيم المصري يجسِّد كلَّ العناصر الإيجابية لعصرٍ جديد. وبالنسبة إلى معظم المراقبين، فقد بَدَتْ رسالة المنظمات الإسلامية المختلفة وكأنها تنتمي إلى عصرٍ مضى[14]. وفي حين أنَّ أحزاباً مثل «البعث» استمدت دعمَها الرئيس من أفراد الطبقة الوسطى الدنيا من الطبقة الريفية أو من المهاجرين الفلاحين إلى المدن والبلدات؛ فقد جذبت الناصريةُ الدوائرَ المدينيةَ نفسَها التي تشكل الدعامةَ الأساسية للإخوان المسلمين. وكما رأينا فقد انقسمت المنظمة الأمُّ المصرية إلى فصائلَ متنافسةٍ وتوقَّفت فعلياً عن العمل لما يقرب من عقد من الزمان. نجح «الفرع» السوري في البقاء، وإن كان على أساس متضائل، من خلال استيعاب شعارات الناصرية. نشر مصطفى السباعي عام 1959 كتاباً بعنوان **اشتراكية الإسلام**. وبعد مرور عام وسَّعه ليصل إلى 260 صفحة. تبنّى ناصر الكتاب فوراً على أنه «بيانٌ أساسي للفكر الاشتراكي المصري». وعندما تأسست الجمهورية العربية المتحدة عام 1958 في دمجٍ بين سورية ومصر، وتمشياً مع رغبات ناصرٍ كرئيس جديد للإقليمين، حلَّ السباعيُّ جماعتَه إلى جانب أحزاب سورية أخرى. علاوة على ذلك، فقد كان السباعي أحدَ الزعماء السوريين القلائل الذين عارضوا انقلابَ عام 1961 الذي فكَّك الاتحاد[15]. وبحلول ذلك الوقت كان السباعي قد سلَّم قيادةَ الإخوان إلى المدرِّس الثانوي الدمشقي عصام العطار. وفي عام 1963 وصل «البعث» إلى السلطة في سورية، حيث بدأت مرحلةٌ جديدة من مصير الإخوان في التكشُّف.

(14) Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969), p. vii.

(15) فتحي يكن، **الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص 89؛ الحاج مصطفى، **مصطفى السباعي: رجل فكر وقائد دعوة**، ص 76-77، و Sami A. Hanna and George H. Gardner, Arab Socialism: A Documentary Survey (Leiden: E. Brill, 1969), p. 5.

ثالثاً: الإسلام والدولة الوطنية

خلال الخمسينيات من القرن الماضي، فصلت الطبقةُ الوسطى الجديدة من المثقفين والمفكرين في العالم الإسلامي نفسَها بشكل متزايد عن النظام القديم لأعيان المدن وملّاك الأراضي والمضاربين العقاريين. وانضمَّ كلٌّ مِن ضُبّاط الجيش والمدرسين وموظفي الخدمة المدنية والمهندسين والأطباء والعمال والطلاب للعمل في نظامٍ سياسيٍّ واقتصادي جديد. نجح بعضهم، وفشل آخرون. ومهما كانت النتيجة فقد كان هناك دافعٌ ملموس نحو تحويل مؤسسات الدولة إلى أداةٍ للتنمية والتخطيط والبناء. ومن ثَمَّ كانت مركزيةُ السلطة السياسية هي النتيجة الحتمية. أدّى تحقُّقُ الاستقلالِ السياسي أو شِبه الاستقلال إلى تحويلِ النقاشِ الأيديولوجي إلى قضايا اجتماعية واقتصادية وعسكرية. أصبح التراثُ الثقافي والماضي والدين محاور للفحص الفكري الدقيق بهدف تقييم أهميتها بالنسبة إلى المجتمعات التي باشرت دخول العصرَ التكنولوجي.

شهدت جميعُ البلدان الإسلامية، إلى جانب بقية العالم الثالث، في غضون العقدين (1950-1970) تغيُّراتٍ غيرَ مسبوقة في هياكلها الاقتصادية ومؤسساتها السياسية ونُظُمِها الثقافية. ارتبطت هذه التغييراتُ مباشرةً بالأهمية المتزايدة للدولة باعتبارها وسيلةً مركزيةً للتجديد والتحول. ومهما كانت السياساتُ المعيَّنة التي تنتهجها دولة أو أخرى، فقد تخطَّى التشديدُ على الإصلاح والتصنيع والمساواة وإصلاح الأراضي الحدودَ الوطنية والأنظمة السياسية المختلفة. ظهرت الدولةُ الوطنية بحدودِها الحالية واقتصادها ومكوّناتها الاجتماعية ومؤسساتها التعليمية كحقيقةٍ دائمةٍ تتخطَّى كلَّ المحاولات للتهرُّب منها. كان الدينُ خاضعاً للقومية والاشتراكية والديمقراطية الشعبية ضمن وَفْرَةٍ من الأهداف الجديدة. فَقَدَ أصحابُ الأراضي التقليديون والأعيانُ في مُعظم الدول القومية الجديدة تدريجيّاً موقعَهم، أو استوعبتهم شبكات أوسع من العلاقات البيروقراطية والتجارية. وكانت نتيجة التحرُّكات التي كانت تهدف إلى توحيد القارات أو البلدان المجاورة في آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، شَحْذَ الهويات المميَّزة لمختلف الكيانات الوطنية. حتى الدولُ المصطنعةُ نَجَتْ من ثورات انفصالية مختلفة، وتمكَّنت من تقْوِية سلطتها المركزية، وتقليص القوى الانفصالية في المناطق المحيطة. واستطاعت الدولة الوطنية، وهي تنمو في ظلِّ الثقة والقوة العسكرية، في كثير من الأحيان، التغلُّبَ على أهداف خصومها وإجبارَهم على إعادة تعريف أهدافهم بحيث تشمل الأراضي الوطنية ككلّ. فعلى سبيل المثال، اضطرت إندونيسيا ونيجيريا والسودانُ إلى التنازُعِ لسنواتٍ مع ثورات عِرقية ودينية ووطنية للانفصال والتقسيم. فبعد أكثر من عقدٍ من المعارك والمناوشات المتقطعة، سحق الجيشُ الإندونيسي ثورة «دار الإسلام» في جاوة الغربية والتمرد الانفصالي في آتشيه (Acheh). وعانى الإيبو الانفصاليون في بيافرا المصيرَ نفسَه

في نيجيريا، بينما انضمَّ السودانيون الجنوبيون في البداية، والذين كانوا قد فشلوا في مساعيهم لتقسيم السودان، إلى أحزاب سياسية أخرى في الشمال لبناء دولة حديثة علمانية. ولكن الوضع السوداني عاد إلى الانتكاس لأسباب أخرى. وكان انفصالُ شرق باكستان عام 1971 لتشكيلِ دولةٍ جديدة ذات سيادة، بنغلاديش، هو الاستثناء الذي أَثْبت القاعدةَ. حيث إنَّ مجموعةً من العوامل - المسافة الجغرافية، والتكافؤ التقريبي في السكَّان، واستغلال الغرب المكشوف للشرق، والاهتمام المباشر من الهند بإضعاف قوةٍ مُنافِسةٍ – قد جعلت إنشاءَ بنغلاديش تأكيداً لاتجاه محسوم. في العالم العربي، كانت الوحدة الوجيزة بين مصر وسورية (1958-1961)، الناجمة عن المدِّ القومي العربي المتصاعد، إضافةً إلى المخاوف من استيلاء الشيوعيين على دمشق، بمثابة المسعى العربي الأخير لتحقيق اندماجٍ تامٍّ بين دولتيْن مستقلتيْن.

ومع ذلك، فإنّ القوميةَ في حدِّ ذاتها ليست أيديولوجيا سياسية ولا برنامجاً شاملاً للمبادئ الاجتماعية- الاقتصادية. إنها تعمل فقط على تحديد هُويةٍ جغرافية ذات خصائصَ ثقافيةٍ ووطنية معيّنة. وبعبارة أخرى، قد تتبنى القوميةُ رزمة متنوعة من المحتويات الأيديولوجية، وتجتذبُ مجموعةً واسعة من الطبقات الاجتماعية. دخلت القوميةُ في العالم الإسلامي، المجالَ السياسي بالتزامُن مع الديمقراطية الليبرالية، والاشتراكية، والإسلاموية، والعلمانية، والفاشية. فبالنسبة إلى أتاتورك، أول رئيس للجمهورية التركية، كانت الشعبوية، والقومية، والعلمانية، والدولتية، المستمدة مباشرة من المصادر الأوروبية، تشكِّل وحدةً عضوية، يعتمد عملُها على الحفاظ المستمر على الأجزاء المكونة لها. وبذلك ألغى السلطنة العثمانية والخلافة في 1922 و1924 على التوالي، وأعلن تركيا جمهوريةً، وأحلَّ القوانين الأوروبية العلمانية محلَّ الشريعة بالكامل، واستخدم الدولةَ لتشجيع نموِّ الصناعات الوطنية. وعلاوةً على ذلك، فقد حُظرت الطرق الصوفية، وأُغلِقت المدارس الدينية، ووُسِّعَت المساواةُ بين الرجل والمرأة لتشمل الأحوال الشخصية والحقوق العامة. مُنِحَت جميعُ الأقليات، اليهودية والأرمنية واليونانية، الحقوقَ نفسَها التي يتمتَّع بها المسلمون الأتراك. وهكذا جرى جَرْفُ النظام الملّي (Millet System) الذي قُدِّم تحت أسماء مختلفة منذ الأيام الأولى للإسلام[16].

وما عدا المملكة العربية السعودية وأفغانستان، كانت تركيا الدولةَ الإسلامية الوحيدة التي لم تخضع للحُكم الاستعماري المباشر أو أنها عانت عواقب الاحتلال الأجنبي المطوَّل. وفي وقت دخلت فيه كلٌّ من الجزيرة العربية وأفغانستان القرنَ العشرين مع هياكلهما القبَلية، والاقتصادات البدائية، والثقافات

(16) Binnaz Toprak, Islam and Political Development in Turkey (Leiden: E. J. Brill, 1981), pp. 38-56.

السياسية التقليدية، فقد وَرِثت تركيا تركةَ الإصلاحات العثمانية المتكررة، والتوسُّع الرأسمالي الأوروبي، والجهود المستمرة لبناء دولة حديثة. وبحلول عام 1920 كانت الدولةَ الإسلامية الوحيدة ذات البيروقراطية المدرَّبة تدريباً جيداً، والجيش القوي المبنيّ وفق الخطوط الأوروبية، والنخبة المثقَّفة غربيّاً، المحرَّرة من قيود الرعاية أو نظام الامتلاكية العقارية. وبين عامي 1914 و1927 كان تجّار تركيا اليونان والأرمن، والمصرفيون، والمزارعون، ورجال الأعمال، إضافةً إلى ملايين التجار الصغار والحرفيين والفلاحين «قد هلكوا أو غادروا أو طُردوا، وهو رقم ربما اشتمل على 90 بالمئة من برجوازية ما قبل الحرب»[17]. مهَّدت هذه الاضطراباتُ الطريقَ لهيمنة الدولة تحت قيادة موظفيها المحليين وضباط الجيش. وهكذا، فقد قضى نظامُ الرعاية الذي كان يهيمن على معظم البلدان الإسلامية الأخرى في مهده. وضعت الدولةُ نفسَها في نقاطٍ مركزية في المجتمع وسيطرت على سياساته. وعلى الرغم من أنّ الاقتصاد التركي في عشرينيات القرن العشرين كان لا يزال زراعيّاً إلى حدٍّ كبير (في عام 1927 كان هناك أكثر من 4 ملايين شخص بالغ يعملون في الزراعة، في حين أنَّ 300,000 فقط يعملون في الصناعة الحديثة والتقليدية، وحوالى 257,000 في المؤسسات التجارية)؛ إلا أنّ الأرضَ في الأساس كانت مملوكةً للمنتجين الصغار. وهذا يعني عدمَ وجود كبار ملَّاكٍ للأراضي، باستثناء جنوب شرق الأناضول، التي كانت ذات بنية قبَلية تتألف من أغلبية كُردية. وشهد قطاعُ الأملاك والملكيات الصغيرة توسُّعاً ثابتاً، حيث ارتفع في عقد واحد (1950-1960) بنسبة 30 بالمئة.

صاغ «الإسلام التقليدي»، في المناطق القَبَلية وشبه الإقطاعية، موقفَه الأخير ضد النظام التركي الجديد. فبقيادة الشيخ سعيد [بيران البالوي]، الزعيم القَبَلِي للطريقة الصوفية النقشبندية، أيّدَ تمردُ عام 1925 المطالبَ المتعارضة، بدءاً من الانفصالية الكردية إلى إعادة الخلافة. إلا أنَّ الحكومة نجحت في سحق الحركة في غضون شهرين[18]. وفي أعقاب هذه الإجراءات والسياسات الصارمة، أطلقت الحكومةُ حملةً منسَّقةً ومتَّسِقة لجعل الإسلام عقيدةً شخصية، مجرَّدةً من الأهمية القانونية والسياسية والاقتصادية. سيطرَ «حزبُ الشعب الجمهوري» وزعيمُه أتاتورك على جهاز الدولة برمَّته. ومن ناحية أخرى اتُّخِذَت خطواتٌ لتوفير فرص أوسع للطبقة التجارية من السكَّان الأصليين لتنويع أنشطتها بالتعاون مع رأس المال الأجنبي. جرى تحديدُ الاكتفاء الذاتي والتنمية الاقتصادية والإنتاج الصناعي بعد الكساد الاقتصادي في عام 1929، باعتبارها المهمات الرئيسة للآلية البيروقراطية. ومن

---

(17) Çaglar Keyder, State and Class in Turkey (London: Verso, 1987), p. 69.

(18) Toprak, Ibid., pp. 67-69, and Roderic H. Davison, Turkey: A Short History, 2nd ed. (Huntingdon: The Eothen Press, 1988), p. 134.

ثَمَّ ظهرت طبقةٌ وُسطى جديدة مؤلَّفةٌ من صناعيين ورجال أعمال وتجّار إلى حيّز الوجود كصنيعةٍ مقصودة من الدولة. عملت بيروقراطيةٌ حديثة، يدعمها الجيشُ والحزب السياسي، على تشغيل اقتصاد رأسمالي للدولة، والذي أدّى في النهاية إلى ظهور نظامٍ متعدد الأحزاب بعد عام 1945. وفي حين انضمت معظمُ البلدان الإسلامية إلى أُسرة الدول المستقلة ذات الحُكومة التقليدية أو الحكومة الليبرالية التي يسيطر عليها أصحابُ الأراضي والأعيان، فإن التجربة التركية كانت سابقةً ولا مثيل لها.

هكذا، مع اقتراب نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت تركيا تشهد التطورَ السريعَ والتوسُّعَ في القطاع الخاص. وعبَّر ممثلو القطاع الخاص عن عدم الرضى عن حكومةٍ يسيطر عليها بيروقراطيون صارمون وعناصرُ عسكرية انضباطية. لقد أشاروا إلى أنّ الأساليب الأبوية والممارسات المرهِقة لا تتوافق مع المساعي التجارية والمشروعات الصناعية. خضعت الدولةُ ككلٍّ لانتقاداتٍ شديدة لتدخُّلها، وسيطرتها على الأنشطة الاقتصادية، التي تُعتبر من صلاحيات المشاريع الخاصة. تبعاً لذلك، تأسس «الحزب الديمقراطي» في عام 1946 ليقدِّم التعبيرَ السياسي عن مطالب مجموعات المصالح الجديدة هذه. جلبت الانتخاباتُ البرلمانية لعام 1950 الحزبَ الجديدَ إلى السلطة، مُنهياً الحكمَ الحصري لحزب الشعب الجمهوري. قَبِلَ حزبُ الشعب الجمهوري بهزيمته، وتنازل سلميّاً عن السلطة، فأتاح هذا للحزب الديمقراطي أن يشكّل حكومَته الخاصة. استمرت هذه التجربةُ الديمقراطية التعددية لمدة تقرب من عشر سنوات، لحين حدوث انقلابٍ، ثم إرساء نظام عسكري، بمباركة الحزب الجمهوري.

كان مؤسِّسو الحزب الديمقراطي أربع شخصيات بارزة في عالم التجارة والصناعة وملّاك الأراضي: عدنان مندريس، وجلال بايار، ورفيق كورالتان، وفؤاد كوبريلي. وإضافةً إلى تشجيع المشاريع الخاصة، فقد كان لديهم اهتمامٌ شديد بجذب رؤوس الأموال الأجنبية، ولا سيّما الأمريكية، وعارضوا تنفيذَ الإصلاح الزراعي الذي قدَّمته الحكومة[19]. تزامنت هذه المطالبُ مع بداية الحرب الباردة الأمريكية السوفياتية، وتحوُّلٍ في السياسة التركية الرسمية تجاه الولايات المتحدة. وباختياره الاصطفاف مع الغرب، امتثل حزب الشعب الجمهوري، بقيادة خليفة أتاتورك عصمت إينونو، لرغبات مواطنيه البرجوازيين في رفع القيود المفروضة على الأحزاب السياسية. خضع الجيش التركي، بدْءاً من عام 1947 فصاعداً، وهو تاريخ أول مساعدات اقتصادية من الولايات المتحدة، لعمليةِ إعادةِ توجيهٍ ملحوظة في تدريبه وتنظيمه وعقيدته، وذلك بفضل إشراف خبراء أمريكيين.

---

(19) Kamuran Bekir Harputlu, La Turquie dans l’impasse (Paris: Editions Anthropos, 1974), p. 166.

ومع ذلك ، فقد واصل الجيشُ العملَ بصفته الحامي والوصي على تراث أتاتورك. ففي ثلاث مناسبات متتالية (1960، 1971، 1980) تدخَّل عمداً وبالقوة في العملية السياسية، وتولّى السيطرةَ الفعلية على الدولة. جرى إطلاقُ كلِّ انقلابٍ على خلفيةِ أزمةٍ اقتصادية حادة، أو موجةٍ من العنف المتصاعد، مما هدد إمكانيةَ بقاء الدولة. وبعد أن تُنجز القوَّات المسلحة مهمتها، بإصدار دستور جديد، وسنِّ قوانين جديدة، وحَظْرِ بعض الأحزاب السياسية، فإنها كانت تسلِّم مقاليدَ الحكم مرةً أخرى إلى حكومة منتخبة ديمقراطيّاً. وبالتالي فإنّ إحياء الإسلام في تركيا كان دائماً فريداً من نوعه، في أسبابه ونتائجه النهائية. ولم يظهر على الساحة أيٌّ من سيد قطب أو مودوديٌّ تركيٌّ.

اجتمعت مجموعةٌ من العوامل، التي أُشير إليها في سياق مناقشة ظهور تركيا الحديثة، وتفاعلت لخلق قاعدةٍ صلبة قادرة على تأكيد السلطة العليا للدولة. منعت هذه المعادلةُ، المكوَّنة من عناصرَ مترابطة، إمكانية الارتداد إلى وضع سابق من تطور المجتمع. وفي ضوء ذلك، برزت ثلاثة إنجازات من حيث آثارُها على المدى الطويل: الاحتراف العسكري، والعقلانية البيروقراطية، والقومية النضالية. كان كل منها خاضعاً لحزب سياسي حديث، ومُشبَعٍ بروح سلطة الدولة، ومتمسِّكٍ بأساس السيادة المطلقة للأمة. شكَّل نضجُهم التدريجي قنواتٍ مترابطةً بحيث يمكن للعلمانية أن تنقل رسالتها بحرية إلى المجتمع ككل.

في بداية الأمر، كانت هذه الثورةُ السياسية والقانونية والإدارية والثقافية المقتصِرةُ على النخب والمؤسسات المدينية، مفروضةً مِن أعلى. ومن هنا فقد كشفت بدايةُ الكساد الاقتصادي الشامل في عام 1929، إلى جانب السُّخط الديني والاجتماعي، عن الحاجة إلى سياساتٍ أكثر شمولاً. وقد أدَّت الدولتية، التي اعتُبرت الحلَّ الوحيد الممكن، إلى توسيع نطاق هذه الثورة من خلال تأكيدِ الضرورةِ الملحة للاكتفاء الذاتي الاقتصادي. وعند حدوث ذلك أدَّى تدخُّلُ الدولة إلى ظهور طبقة متوسطة نشطة. علاوة على ذلك، فقد شهِد الريفُ، المتخلِّف والمتضرر حتى ذلك الحين، اختراقاً مستمرّاً من الأنشطة المدينيّة المصمَّمة لدمجه في الثقافة والسوق الوطنيتين. وبحلول وقت وفاة أتاتورك عام 1938 كانت تركيا قد مرّت بأحد أكثر التحولات أهميةً في تاريخها.

اصطدم الإصلاحيون العثمانيون، والأتراك الشباب، وأتاتورك، بمراحلَ من الأزمات الحادة والاضطرابات الاجتماعية والانقلابات العسكرية والاشتباكات العنيفة. ومع ذلك، فقد تمكَّنت تركيا الحديثة حتى الآن من مواجهة العاصفة: أصبحت الديمقراطيةُ البرلمانية والعلمانية والقومية خياراً دائماً للنظام السياسي.

أشار انتصار الحزب الديمقراطي في انتخابات 1950 إلى ظهور قوى السوق الحرة والمؤسسات التجارية. وعلى مدى ما يقرب من عشر سنوات كان رجال الأعمال والمضاربون والمهنيون

والصناعيون يهيمنون على المجتمعِ التركي. أدّى صعودُ الطبقة الوسطى الجديدة إلى السلطة إلى تآكُل الهيمنة والامتيازات المادية لثلاث مجموعات رئيسة: ضبَّاط الجيش، والبيروقراطيون، وأعضاء الإنتلجنسيا. من ناحية أخرى، جنى الفلّاحون، الذين يشكِّلون أغلبيةَ الناخبين، فوائدَ السياساتِ المصمَّمة بحسب احتياجاتهم. ومع بناء الطرق وأنظمة الري، وتوافر التسهيلات الائتمانية، وتشجيع المكننة، شهِد القطاعُ الزراعي نموّاً مطرداً في الإنتاجية. وظهرت بالضرورة نسخةٌ خفيفةٌ من الإحياء الإسلامي بالتزامن مع هذه الاستجابة الإيجابية للمصالح الريفية. أصبحت العلمانيةُ، التي ابتكرها في الأصل أتاتورك لضمان خضوع الدين المستمر لمؤسسات الدولة ، تدلُّ في السياق الجديد على مجرد فصلٍ بسيط بين مجالَيْن مستقليْن من الحياة. وفي عالَمٍ من التعدُّدية الحزبية والسياسات الانتخابية، كان من المحتَّم أن يصبح الدينُ قضيةً مُثيرةً للجدل، وبخاصةٍ في ظل حزبٍ يفتقر إلى أيديولوجيا متماسكة. وقد ظلَّ مع ذلك شبحُ إعادة تأسيس نظام إسلامي جديد، احتمالاً بعيدَ المنال، بالنظر إلى التغييرات الهيكلية التي لا رجعة فيها.

أعقبت «الثورةَ الزراعيةَ» في الخمسينيات، سياسةُ التوسُّع الصناعي في الستينيات، المدعومة مباشرة من الدولة. فإضافة إلى قطاعي الخدمات والإنشاءات، كانت الصناعةُ في موقع استراتيجي لامتصاص المهاجرين من المناطق الريفية، أو العمالة الزائدة الناجمة عن النمو السكاني. أصبح الاقتصاد المتنوِّعُ، الذي يعززه التشجيعُ المستمر من الحكومات المتعاقبة، السمةَ المميزة لطبقةٍ وسطى نشطة. وبعبارة أخرى، فإنّ نموذجاً جديداً لبناء الدولة جرى فيه التعديلُ المثابر للمؤسسات السياسية والهياكل الاقتصادية والثقافة والتشكيلات الاجتماعية بشكل مُطَّرِدٍ، قد منح العلمانية وسيلةً للتعامل مع الإسلام وفقاً لشروطها الخاصة.

ربما يكمن مفتاح النجاح النِّسْبي للتجارب الوطنية التركية في نظام الأراضي الذي يهيمن عليه صغارُ المنتجين المستقلين. استبعَد هذا تلقائيّاً ترسيخ الأرستقراطية الأرضية [المالكة الأرض]، القوية بما يكفي لتحويل مؤسسات الدولة إلى مجرد امتداد لشبكة الرعاية. علاوة على ذلك، فإن توافرَ الأراضي المشتركة والمملوكة للدولة، وهو إرث وُهب إلى الأناضول من المؤسسة العثمانية المركزية، جنَّبها الحاجةَ إلى إجراء إصلاحات جذرية للأراضي الزراعية. ونتيجةً لذلك، كان المزارعون الذين لا يملكون أرضاً والمستأجرون والعائلات والمهاجرون في وضعٍ مثالي للحصول على قطع أراضٍ خاصة بهم من خلال عملية الاستصلاح التدريجي. أصبح إصلاحُ الأراضي إمَّا صياغةً شكليّة للمِلْكية أو قضيةَ توزيعٍ للحقول غير المزروعة المملوكة للدولة[20]. وبالتالي، على

(20) Manoucher Parvin and Mukerrem Hic, “Land Reform Versus Agricultural Reform: Turkish Miracle or Catastrophe Delayed?,” International Journal of Middle East Studies, vol. 16, no. 2 (May 1984), pp. 222-223, and Keyder, State and Class in Turkey, pp. 128- 140.

عكس معظم البلدان الإسلامية، بما في ذلك إندونيسيا وباكستان وإيران ومصر والمغرب، كان هناك غيابٌ ملحوظ لعدم ملكية الأراضي على نطاق واسع. وفضلاً عن ذلك، فقد أَفْلَتَ نشاطُ التغيير التدريجي من الجوانب السلبية للرعاية والسياسات التقليدية، وأنشأ اتجاهاً لا رجعة فيه من التطوُّرات والأحداث.

في أواخر السبعينيات، دخل النموُّ الصناعي والتوسُّعُ الاقتصادي المدعومان، باعتماد سياسة الاستعاضة عن الواردات، والمعونة الأجنبية، والتحويلات المالية للعمال الأتراك الأجانب الضيوف في ألمانيا الغربية، في فترةِ أزمةٍ تزامنت مع الركود العالمي وارتفاع أسعار النفط. انخرطت الجماعاتُ السياسية المتطرفة، سواء من اليمين أو اليسار، أكثر فأكثر في أعمال العنف أو الصراع المسلح. بدا أن تصاعد العنف، الموجَّه ضد الدولة، والذي يشمل الطلابَ والعمال والأقليات، يُنذِر بانهيار النظام السياسي ككل. تنافس الفاشيون والماركسيون والإسلاميون المتطرفون بعضهم مع بعض في مهاجمة الديمقراطية والسياسة الليبرالية ونماذج التنمية الغربية. حتى الإرث الذي لا تُنتهك حرمته لأتاتورك كان لأول مرة موضعَ شكٍّ علنيّ. وأخيراً، تدخَّل الجيشُ في أيلول/سبتمبر 1980 لاستعادة النظام، وبدء برنامجٍ للإصلاحات السياسية والاقتصادية. وقُبض على زعماء جميع الأحزاب السياسية والنقابات، وأُحيلوا إلى المحاكمة، وأُدينوا بجرائم شتَّى، ومُنِعُوا من الحياة العامة لمدة عشر سنوات. جرت صياغةُ دستورٍ جديد وتقديمه إلى استفتاء في تشرين الثاني/نوفمبر 1982. وأكَّدَ مرّةً أخرى تمسُّكَ الجمهورية بالديمقراطية والعلمانية و«قومية أتاتورك».

لطالما حافظت الراديكاليةُ اليمينية التركية، سواء أكانت فاشية أم إسلامية، على موقفٍ متأرجح تجاه مبادئ أتاتورك الأساسية. كان «حزب الإنقاذ (سلامت) الوطني» (الذي أعيدت تسميته «حزب الرفاه» بعد عام 1983) المنظمةَ الإسلامية المهمة الوحيدة التي لديها برنامجٌ متماسك نسبيّاً. وفي حين أن الحزب رفض العلمانيةَ كنظام أجنبي، إلا أنّ القومية والشعبوية والدولتية قد أُدرِجت ضمناً أو صراحةً في أيديولوجيته العامة. شجب زعيمُه، نجم الدين إربكان، مراراً، اعتمادَ بلاده على العالم المتقدم في المجالات التكنولوجية والعلمية. وكونَه عالماً، تلقَّى تعليمه في اسطنبول وألمانيا الغربية، فقد شدد على «الإبداع» بدلاً من «التقليد». قدَّمت رؤيتُه مجتمعاً صناعيّاً يتنافس على قدم المساواة مع كلٍّ من الشرق والغرب. وفي وقت كانت فيه قومية أتاتورك قد استبدلت الإسلام بماضٍ قديم وأسطوري إلى حد كبير، فإنّ حملة إربكان الوطنية كانت ممتلئة بالتاريخ المجيد للإسلام والإمبراطورية العثمانية[21]. ألهمت اليابان، وهي نموذج التقدم المادي وكذلك الأصالة الروحية،

(21) Toprak, Islam and Political Development in Turkey, pp. 98-104.

دعوتَه لدولة إسلامية قوية. وهكذا جرى عرض المفردات السياسية للإسلام التركي كأقصر الطُّرق وأكثرها ملاءمةً للتنمية الصناعية. يلخِّص افتتانُ إربكان بالتكنولوجيا والفعالية العِلمية منهجاً عصرياً حريصاً على ترسيخ مسار مستقلٍّ ومنفصل للوصول إلى الحضارة العالمية. ومع ذلك، فمن حيث الدعم الانتخابي، فقد عانى هذا النوعُ من الأيديولوجيا تدهوراً تدريجياً، ولا سيَّما بعد انتخابات عام 1987، وصعود «حزب الوطن الأم» الجديد الذي يقوده رئيس الوزراء آنذاك، تورغوت أوزال، الذي بدا عازِماً على اجتذاب التصويت الديني بعيداً عن الدوائر المتطرفة[22]. وعلى الرغم من أن قادته كانوا أعضاء سابقين في حزب إربكان، إلا أن «حزب العدالة والتنمية»، الحاكم حالياً، الذي فاز في مناسبتين انتخابيتين برلمانيتين متتاليتين في عامي 2002 و2007؛ قد تخلّى الآن عن معظم المفاهيم المتعلقة ببناء دولة إسلامية وتعهَّد بالتمسك بالعلمانية.

أصبحت العلمانيةُ، بوجه عام في تركيا، جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة الوطنية الحديثة. إنه تحدٍّ لا يمكن للراديكالية الإسلامية أن تستجيب له إلا من خلال إبراز خطابها العلمي. وبالتالي يوفِّر مصيرُ الإسلام في السياق التركي نقطةً مثالية لتقييم الوضع في البلدان الإسلامية الأخرى.

(22) Al-Daʿwa, vol. 26, nos. 12, 15, 16 (1977), and Davison, Turkey: A Short History, pp. 180-181.

الفصل الرابع

تجاوُز الإسلام

بين عامي 1856 و1950، أضفى العلماء والمسؤولون المسلمون على الطبيعة المتأصلة للإسلام جميعَ الملصقات الحديثة للعقلانية والعلم والوطنية والديمقراطية والاشتراكية. وهكذا جرى إثراءُ الإسلام وبات ملتبساً في آنٍ واحد. منح إثراؤه الأملَ في الحصول على فرصة جديدة للحياة، في حين أتاح التباسه فرصةً للابتعاد عن قيود النقاوة النصية، والمجازفة نحو منطقة جديدة من الحدود النظرية المفتوحة.

شكلت محنة المجتمع المسلم، ثقافيّاً وماديّاً، بالنسبة إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنّا، مفارقةً إشكاليَّة يجب تفسيرُها وتصحيحُها. من هنا كانت مهمةُ الإصلاح تتمثَّل بشَحْذِ وعْي المسلمين بالخصائص الدينامية لإيمانهم، وقُدرتِه على وَقْفِ حالة التراجع المؤقتة. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، جرت محاربةُ المعتقدات الجَبْرية والممارسات التقليدية بسبب انتهاكها الصارخ للإسلام الحقيقي والفِكْر العقلاني. كان الإصلاحُ يهدف، بعبارةٍ أخرى، إلى جَسْر الفجوة بين التفوُّق الأوروبي والثقافة الإسلامية، لكي يُدْمَج كلاهُما في وَحْدَةٍ واحدةٍ من الحضارة.

أولاً: النظام الجديد

على النقيض من ذلك، كان على الراديكالية الإسلامية، التي نشطت في ظلِّ ظروفٍ مختلفة، أن تتعامل مع معضلة جديدة: الكسوف الكُلِّي للإسلام، الذي أحدثته البدع الفظة للدول القومية العلمانية. وأصبحت مسألةُ إنقاذ المسلمين من الركود والتحجُّر، بالتالي، لا وزن لها. عُدّت إعادة تأسيس الإسلام، باعتباره حجرَ الأساس للأمة وهويتها الجليّة، المهمةَ الأكثر إلحاحاً لجيلٍ جديدٍ من المؤمنين. تحوَّل الإسلام، من الآن فصاعداً، من كونه ثقافةً أو مدونةَ أخلاقيات أو سلاحَ دفاعٍ،

إلى أيديولوجيا شمولية. وعلاوة على ذلك، فإنّ ظروف وقواعد هذا الاشتباك غير المسبوق قد ألغت المسافةَ بين الماضي والحاضر، مُخَفِّضَةً الأوَّلَ إلى خادمٍ مُخلص للأخير.

تكتسبُ حركاتُ التغيير الراديكالية نموَّها الكامل في المجتمعات التي أصبحت واعيةً بتخلفها وبقصور التنمية فيها في عالمٍ سريع التغير. غالباً ما يبرز هذا الوعيُ من خلال التَوقِ والحنين إلى أمجاد الماضي والإنجازات السابقة. إن إعادة تنشيط الماضي، أو اكتشافه الجديد، محكومةٌ برؤية مستقبلية، وبأثر الحاضر. لذلك فإنّ محاولة التغلُّب على سَلْبيّة الحاضر هي العامل الحاسم في الرحلة نحو الماضي. يُستَخْدَم العصرُ الذهبي التاريخي كنقطةِ انطلاقٍ لتحقيقِ قفزةٍ في عالمٍ جديد، في وقت يمارس فيه الحاضرُ تأثيرَه المهيمن في إلقاء الضوء على الماضي والمستقبل.

وفي ضوء ذلك، فإنّ الراديكالية الإسلامية هي ردّ فعلٍ محض، حديث أو معاصر، لظهور القومية الثورية والمعايير العلمانية في مؤسسات الدولة. وفي حين أن الإحيائية الإسلامية كانت مسترشدةً بالمُثُل المعيارية للألفية (*) الدينية، وكانت الإصلاحيةُ تسعى إلى دمج العناصر الأصلية والأوروبية، فإن الأيديولوجيا الراديكالية تمثِّل استجابةً مباشرةً لظُهُور دولٍ قومية مستقلة. وفضلاً عن ذلك، فإنّ التشدُّدَ والحصريةَ والتأسُّلَ الاسترجاعي للراديكاليةِ الإسلامية يمثِّلُ توليفةً خلَّاقة بين الإحيائية والإصلاحية. إنها بهذا المعنى إلغاءٌ عنيفٌ لخطٍّ طويلٍ من التطور، ومحاولةٌ أخيرة لإنقاذ المصير السياسي للإسلام.

كانت الراديكالية الإسلامية، قبل عام 1970 تياراً فكريّاً أكثر من كونها حركةً سياسية. لقد طُرِحت بعض مبادئها النظرية، مثل الحاكمية الحصرية لله وخصائص الجهاد، لأول مرة في الهند البريطانية كردٍّ فعل على الأيديولوجيات العلمانية والقومية. ويُعتبر أن عددًا من المحاضرات والمنشورات التي نشرها المودودي في فترة ما بين الحربين قد فتحت آفاقاً جديدةً عموماً، مُعلنة ولادةَ نظرية إسلامية جديدة. ومع ذلك، فإن كتابات المودودي، المتقطعة وغير المنظَّمة كانت تمثِّل مجردَ نموذجٍ أوَّليّ غير محدد للراديكالية.

وفي مصر، بعد انهيار جماعة الإخوان المسلمين وتطبيق برنامج ناصر الثوري، صيغت الراديكالية الإسلامية كمذهب شامل وحصري. وكان لسيد قطب (1906-1966)، أحد الإخوان المسلمين، الفضل بحقٍّ في التعبير الرسمي عن هذه الأيديولوجيا الخاصة، على الرغم من اعتماده الواضح على المودودي في بناءٍ نظرةٍ عالمية متَّسِقة ومُتماسكة.

على مدى عقدين تقريباً، اقتصرت الصيغةُ القُطبية على مصر الناصرية وسورية البعثية، في

(*) أي: الاتجاهات التي تعتقد بالخلاص والمخلّص قبل الآخرة. وقد تقدَّم إيضاح معناها في أكثر من موضع (المترجم).

حين طوَّر محمد باقر الصدر (ت 1980) في العراق صيغَتَه الخاصة من الراديكالية الشيعية. وهكذا نشأت الراديكاليةُ الإسلامية من الظروف الخاصة لبعض الدول العربية. أما بالنسبة إلى إيران، فإنّ مؤسستها الدينية كانت لا تزال تشارك في نقاشاتٍ غير حاسمة حول الدوْرِ المناسب للإسلام تحت قيادة الملك المغامِر والحداثي[1]. حتى آية الله الخميني، الذي أرسله الشاه إلى المنفى عام 1964، لم يكن قد وصَلَ بعدُ إلى استنتاجات محدَّدة في ما يتعلق بواجباته السياسية في ظلّ غيبة الإمام الغائب. لقد كان يعتبر الشروعَ في الجهاد، على سبيل المثال، حقّاً حصرياً للمهديّ المنتظر[2].

كانت مصر وسورية، وإلى حد أقل العراق، أرضاً خصبة للراديكالية الإسلامية. كيف حدث ذلك؟ ما هي الظروف التي تحدِّد مِثلَ هذه الاستجابة على وجه الخصوص؟ باختصارٍ، كانت هذه هي الدول الإسلامية الوحيدة التي شهدت مجموعةً من التغييرات الثورية المتداخلة. وشملت هذه التغييراتُ إصلاحاتِ الأراضي، والتصنيعَ، وتأكيدَ أولويةِ القومية، واعتمادَ الاشتراكية كضرورة حتمية، وفَرْض سيطرة الدولة على المؤسسات الدينية، سواء أكانت محاكمَ، أو مساجدَ، أو مؤسساتٍ خيريةً (الأوقاف).

وضعت هذه التدابيرُ والسياساتُ، التي نفذَّها ضبَّاطُ الجيش والتكنوقراطيون والمثقفون، حدّاً لنظام الرعاية التقليدي، وجَرَفَت الأساسَ الاجتماعي-الاقتصادي لشريحةٍ كاملة من مالكي الأراضي وحلفائهم. أصبح الإسلام نفسه مندمجاً في القومية، ومن ثَمَّ فَقَدَ عالميَّته، باستثناء أبعاده الروحية كعقيدةٍ دينية. وعلى الرغم من أنّ العلمانية لم تكن بمثابة عقيدة علنية، إلا أنّ مركزية القومية قد أَخْضعت الدينَ لخدمة أغراضٍ علمانيةٍ. ومن هنا خرج نظامٌ جديدٌ إلى حيِّز الوجود، اكتسبت فيه الدولةُ أهميةً قصوى، بقيادة زعيم كاريزمي وتوجيهٍ من حزبٍ واحد.

شكَّل الإصلاحُ الزراعي، بقدر ما عَمِل على تصفية نظام «الزبون–الراعي» أهمَّ تغيير هيكلي: حيث حوَّل الفلاحين، والمحاصصين، والمستأجرين، من زبائن إلى مواطنين، وأصبح رفاههُم مسؤوليةً مباشرة للدولة. وعلاوة على ذلك، فقد عمِلت التعاوُنياتُ الزراعية، والمجالس المحلية، والتسهيلات الائتمانية، والعيادات، والطرق، وإدخال الجرارات والمحاصيل الجديدة، على توسيع آفاق سُكَّان الريف ووضعهم ضِمن الجوانب متعددة الأوجه للسُّوق الوطنية. حدث توافد المهاجرين الريفيين نحو المدن في سياق مُتقَلِّب للغاية، حيث تجاوز الوافدون الجدد بالفعل حاجزَ الأعراف والتقاليد. لقد تسارعت وتيرةُ تآكُلِ هذه العادات القديمة وأساليب الحياة والتوقُّعات

(1) Ann K. S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taql"d and the Religious Institution," Studia Islamica, no. 20 (1964), pp. 115- 135.

(2) روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة، الجزء الأول** (النجف: مطبعة الآداب، 1964)، ص 482.

السياسية بسبب تسارع خطوات المؤسسات الاقتصادية والثقافية والوطنية في المراكز المدينية.

وفي ما يتعلق ببلداننا الثلاثة، فقد كانت الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي عبارةً عن عُقُود من البناء والتضحية والوعد بمستقبل أفضل. برز الرجلُ العادي إلى الصدارة لأول مرة، بتشجيعٍ من دولةِ رفاهٍ خيِّرة. وعلى الرغم من فَشل كلٍّ من الإصلاحات الزراعية والتصنيع في استيعاب فائض العمالة الريفية أو تلبية متطلبات الاستهلاك لسكانٍ ينمون بسرعة، فقد بدا أنّ الدولة، على الأقل في ذلك الحين، قد ألغت إمكانية استخدام القضايا الاجتماعية والاقتصادية ضدها. وبالنسبة إلى الراديكالية الإسلامية، وفي مواجهة هذه الظروف، فقد تجسدت المشكلةُ الجديدة في القوة الساحقة للدولة واحتكارها الهيمنة على العملية السياسية والاقتصادية. وبينما تمتَّع الإسلاميون تحت «الأنظمة القديمة» بهامشٍ واسع من المناورة، قامت بتوفيره من غير عمد أنظمة الحكم التقليدية، فقد كان يبدو أنّ النظام الجديد قد أغلق جميع الثغرات تقريباً. فقد كان يمكن للراديكاليين تحدِّي ملَّاك الأراضي ذوي العقلية الضيّقة والمضاربين قصيري النظر والسياسيين الفاسدين، بسهولة، وباسم رؤيةٍ أخلاقية، زاعمين أنهم ينسجمون في ذلك مع الجماهير المضطَهدة. أزال ضبَّاطُ الجيش ونشطاءُ الحزب ذلك التحدي فجأةً، وقدَّموا برنامجهم النظري والعملي الخاص بهم. علاوة على ذلك، كانت لغةُ الإصلاح الإسلامي زائدةً عن الحاجة ويمكن الاستغناء عنها إلى حدٍّ كبير، حيث اختارت هذه الدولُ الثورية جميعَ العناصر الإيجابية لتلك اللغة. فإضافةً إلى إصلاح الأراضي والتأميم وتدابير الرفاه، أدْرَجَت القوميةُ العربية، بغضِّ النظر عن أطيافها وأنواعها، تاريخَ الإسلام وأبطالَه في قاموس مفرداتها وحدّثت شرائعه. وتحدَّث ميشيل عفلق، مؤسِّسُ حزب البعث، عن النبيّ محمّد كرائد للعروبة والوحدة العربية. وغالباً ما جرت مقارنةُ الرئيس المصري عبد الناصر في شخصيته ومآثره بصلاح الدين، صاحب العبقرية العسكرية الإسلامية التي وحَّدت مصر وسورية وحقَّقت عدداً لا يُحصى من الانتصارات ضدَّ الدول الصليبيةِ. وفي جميع الأحوال، لم تكن أيَّة استجابةٍ، أو ردُّ فعل، قابلةً للتطبيق في إطار الحدود النظرية التي وضعها البنّا أو السباعي.

كمنت مهمةُ سيد قطب في جُهدٍ متصاعد جريء للوقوف خارج تراث الإصلاحية الإسلامية. لقد أدرك أنه لا يمكن لأيّ فكر إسلامي مُنفصل أن يرسِّم مساحةً خاصة به من دون الدخول في مواجهة مباشرة مع الاشتراكية والقومية واحتكار السلطة السياسية. علاوةً على ذلك، فقد كانت هناك نسخةٌ جديدةٌ من الماركسية، وهي أيديولوجيا أكثر تماسكاً، تتقدم تدريجيّاً في الدول الجديدة. في الواقع، يمكن اعتبارُ الماركسية نفسها السَّلَفَ المباشر للراديكالية الإسلامية.

في بداية الأمر، كان للماركسية، في شقيها السوفياتي والصيني، اليدُ العُليا في المعركة

الأيديولوجية. وفي حين أنّ الأحزاب الشيوعية الموالية للسوفيات كانت راغبةً في التعاوُن مع الدول «الديمقراطية الوطنية» الجديدة مثل مصر وسورية والعراق والجزائر، حيث اعتَبرت أنها تقوم برسم «الطريق غير الرأسمالي» للاشتراكية، فقد كانت الشيوعية الصينية، أو الماوية، تؤمن بتكثيفِ الصراع تحت القيادة السياسية لطليعة الجماهير، «الحزب الشيوعي». ففي المجتمعات التي لا تزال تهيمن عليها الاقتصاداتُ الزراعية، بدا الفلّاح، بدلاً من العامِل، حاملَ لواءِ المدِّ الثوري الجديد. لاقت اللغة الماوية، التي كانت تسوِّي في الوقت نفسِه بين «الإمبريالية الغربية» و«الهيمنة» السوفياتية، تجاوباً جيداً لدى أعدادٍ متزايدة من المثقفين والطلّاب والثوريين في العالم الثالث. أدَّى هذا في النهاية إلى ظهور أحزاب ماركسية جديدة، فضلاً عن انشقاقات في داخل الأحزاب الشيوعية المختلفة. إنَّ أمثلةَ حرب التحرير الفيتنامية ضد الفرنسيين والهيمنة الأمريكية في وقت لاحق، والثورة الكوبية، والتجربة التيتوية للشيوعية المستقلة في يوغسلافيا، خلّفت وراءها أثرها وتأثيرها لدى القادة الآسيويين والأفارقة والإنتلجنسيا المثقفة غربيّاً.

وصل النظام العسكري الجديد بقيادة عبد الكريم قاسم في (1958-1963) إلى السلطة في العراق في تحالف وثيق مع الحزب الشيوعي. وعلى الرغم من أنّ هذا التحالفَ لم يَدُم طويلاً؛ إلا أنه قد استمر لفترةٍ طويلةٍ بما يكفي للسماح بظهور هيمنةٍ شيوعية واضحةٍ في النقابات العُمَّالية والجمعيات المِهْنية والمنظّمات الطلّابية. من ناحية أخرى، كان الحزب الشيوعي الإندونيسي في إندونيسيا في أوائل ستينيات القرن الماضي خاضعاً لتأثير الماويّة. كان هذا يناسِبُ سياساتِ الرئيس سوكارنو، كأحد قادةِ حركة عدم الانحياز. ومع ذلك، فقد أعلنت مذبحةُ مئات الآلاف من الشيوعيين الإندونيسيين والمتعاطفين معهم من طرف الجيش والجماعات الإسلامية عام 1965، نهاية مثل هذا التحالف المصلحي الهشّ. وعندما حلَّ فيه الجنرال سوهارتو محلَّ الرئيس سوكارنو عام 1967، لم يكن قد جرى تنفيذُ أي إصلاح زراعي أو أيَّة إعادة توزيع للأراضي[3]. اقتصرت اشتراكيةُ سوكارنو، على خلاف نظيرتها العربية، على مُصادَرة الممتلكات والشركات الهولندية، بينما تُركت المصالحُ الرأسمالية والممتلكة للأراضي من دون تغييرٍ تقريباً. كان لهذا الاختلافِ في التوجُّهات الاشتراكية تأثيرٌ مباشرٌ في ظهور الراديكالية الإسلامية في وقت مُبكرٍ أو متأخِّر. والأهم من ذلك، أنَّ الجيش في إندونيسيا قد أصبح إلى حدٍّ كبيرٍ المؤيِّدَ المباشر لنظام رعاية متعدد الأوجه، وهي الحقيقة التي تفسّر الردكلة الضحلة للإسلام حتى التسعينيات.

شكَّلت قرارات التأميم في تموز/يوليو 1961 في مصر نقطةَ تحوُّلٍ أخرى في ثورة عبد الناصر

(3) Ioan Hardjono, “Rural Development in Indonesia: the “Top-down” Approach,” in: David A. M. Lea and D. P. Chaudhri, eds., Rural Development and the State: Contradictions and Dilemmas in Developing Countries (London: Methuen, 1983), p. 48.

الاشتراكية. فبعد خيبة أمله من نتائج إصلاحات الأراضي، وخاصة فشلها في صَرْفِ الأولويات إلى التطويرات الصناعية، افتتح عبد الناصر برنامجاً شاملاً للتصنيع تحت إشراف الدولة. جرى تأميم البنوك الخاصة وشركات التأمين والمنشآت الصناعية أو السيطرة عليها. وكان لهذه التدابير الاقتصادية الراديكالية تأثيرٌ مباشرٌ في التحالُفات السياسية للنظام. فقبل عام 1961، ألقي بالشيوعيين المصريين في السجن أو مُنِعوا من الحياة السياسية. وبعد نشر **الميثاق الوطني** في عام 1962، أُطلق سراح أعضاء الحزب الشيوعي الرسمي (حدتو) من السجن، ودُعُوا، جنباً إلى جنب مع الماركسيين الآخرين، إلى الانضمام إلى مختلف مؤسسات الدولة والمنظَّمات السياسية. إحدى هذه المنظمات كان «التنظيم الطليعي»، الذي أسَّسه ناصر في أوائل الستينيات لتنشيط وتنسيق أنشطة الحزب الجديد، «الاتحاد الاشتراكي العربي». هكذا مُنح المفكِّرون الماركسيون المصريون تسهيلاتٍ واسعةً لنشر وجهات نظرهم في وسائل الإعلام ومؤسسات الدولة والجامعات[4]. علاوةً على ذلك، فإنّ التصريحات السياسية والأيديولوجية لعبد الناصر ورفاقِه كانت تميل بعد عام 1961 إلى إرساء التوجُّهِ التحليلي في ميناء المفاهيم الماركسية، سواء أكانت طبيعةَ الإمبريالية أم الرأسمالية أم دورَ الدولة في المجتمعات المتخلّفة. وقد ظهر ذلك بوضوح في الطريقة التي تناول بها **الميثاق الوطني**، الذي ألمحتُ إليه، في أقسامه النظرية والتاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية موضوعات وقضايا مختلفة.

وشهد حزبُ البعث في سورية بعد عام 1963 صراعاً داخليّاً مطولاً انتهى بانتصار «اللجنة العسكرية» الراديكالية. كان صلاح جديد، الضابط العلوي، النجمَ الصاعد للجْنة، وأصبح الرجلَ القوي في سورية بين عامي 1966 و1970. وخضعت سورية تحت إدارته لواحد من أكثر برامج إعادة البناء الاشتراكي اتساعاً. فبعد إطاحة القادة التقليديين للحزب، عفلق والبيطار، سعى جديد إلى منافسة ناصر كبطلٍ لثورةٍ شاملة في المجالات الاقتصادية والوطنية والثقافية. كان حزبُه حزباً جديداً، يهيمن عليه الأعضاء الذين كانت أصولُهم في الغالب من الطبقة الريفية وأسفل الطبقة الوسطى. وفي حين آمنت القيادةُ التقليدية «للبعث» بأن القوميّةَ يجب أن تأخذ الأولوية فوق الاشتراكية، دعا الاتجاه اليساري الذي سيطر على الجيش وتمتَّع بتأييد واسع في القطاع المدني إلى تركيز جميع الجهود على التنمية الداخلية لسورية. وبالتالي فقد سيطر تكثيفُ الصراع الطبقي، وبناء الاقتصاد الاشتراكي، المستَلْهَم من النماذج الصينية والكوبية، على الأنشطة واللغة السياسية

(4) جمال سليم، **التنظيمات السرية لثورة 23 يوليو** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1982)، ص 61-73.

للنظام. شُجِّعت الماركسيةُ بشكل ضِمْني أو صريح، حتى إن مجموعةً من المفكّرين في داخل حزب البعث السوري دعوا صراحةً إلى اعتمادها وتعريبها.

ومع ذلك فقد وجَّهت حربُ عام 1967 مع إسرائيل ضربةً ساحقةً للجيش السوري، فأدّى هذا إلى سقوط صلاح جديد وفصيله عام 1970. قَلَبَ وصولُ أنور السادات إلى السلطة في مصر، وحافظ الأسد في سورية الاتجاهَ السابق، وأشار إلى العودة إلى ما يسمى «سياسة الباب المفتوح».

برزت الراديكاليةُ الإسلامية في أوائل الستينيات في كلا البلدين كاستجابةٍ مباشرة للسياسات الاشتراكية والتحوُّل الواضح نحو أيديولوجيا شِبه ماركسية. ومن ناحية أخرى، أدّى النموُّ الهائل والمتصاعد في نفوذ الحزب الشيوعي العراقي بين عامي 1958 و1961، إلى جانب «الإصلاحات الاشتراكية» للنظام العسكري، إلى ردودِ فِعْلٍ مشابهة تقريباً من جانب الجماعات الإسلامية. في تلك السنوات بدأت منظمة «الدعوة» الشيعية في العمل كحزبٍ سياسي، ونشر محمد باقر الصدر، زعيمُها الروحي، سلسلةً من الأعمال لنقض الاشتراكية والمادية الديالكتيكية والتاريخية. ويشير عنوانا كلٍّ من كتابيه المشهورين **اقتصادنا** و**فلسفتنا** إلى تصميمِه على تقديم الإسلام كنظامٍ اقتصادي وفلسفي فريد، وتأكيد رفضِه التام للأيديولوجيات المستوردة. نجح الفرعُ العراقي لحزب البعث في الاستيلاء على السلطة عام 1968. وبحلول ذلك الوقت جرى القضاءُ على جميع منافسيهم الشيوعيين، والقوميين العرب، والناصريين، والجماعات السياسية الأخرى، أو إضعافها. استند حزب البعث العراقي، على عكس نظيرِه السوري، إلى تحالُفٍ من العائلات المدينية من الطبقة الوسطى بقيادة مجموعة محليّة قوية. وعلاوةً على ذلك، فقد كان الحزب يتألَّف من أعضاء سُنِّيين، ولا سيَّما على المستوى المتوسط، في حين أن خصومه جنَّدوا أتباعهم من صفوف الشيعة، الذين كانوا قبل الغزو الأمريكي للعراق عام 2003 هم المجتمعَ المحروم، ويشكّل، وفقَ تقديرات متنازع عليها، حوالى 60 بالمئة من السكان.

وفي أقل من عقد، أدت رأسمالية الدولة في مصر وسورية والعراق (حتى احتلاله عام 2003) إلى ظهورِ طبقةٍ وُسْطى جديدة في داخل جهاز البيروقراطية. ومع ذلك، فقد استمرت الدولةُ في ممارسة مكانةٍ قياديّةٍ في المجتمع، وامتلاكِ الموارد الكافية لاستباق ظُهورِ مؤسساتٍ وسيطةٍ حقيقيةٍ. تجلَّت نتيجةُ هذه العملية، التي جرت فيها المساواة بين القطاع الخاص والديمقراطية الزائفة للمصالح التجارية ومِلكية الأراضي، في غيابِ طبقةٍ وسطى مستقلة. بَيْدَ أنّ انفصال المؤسسات السياسية عن محيطها التقليدي؛ زاد من المسافة بين الطبقة الجديدة، التي رعتْها حمايةُ الدولة، والمجتمع ككل. وبالتالي فقد كانت المواجهاتُ الاجتماعية والمعارضةُ السياسية تحصل بين معسكريْن رئيسيْن: الدولة والشعب.

أما في الفئة الثانية من البلدان الإسلامية، التي تضمّ الجزائرَ وتونس وليبيا، فلم تقع السياساتُ الاجتماعية والاقتصادية والإصلاح السياسي والتغييرات الثقافيةُ في شَرَكٍ مُشابهٍ لتلك الفئة الأولى. ففي حين عالجت الإجراءاتُ الثورية الأولى التي حدثت في مصر وسورية والعراق مشكلةَ إصلاح الأراضي، فإن الجزائر المستقلة التي أُجْلِي منها المستوطنون الفرنسيون الذين كانوا يملكون أراضيها الأكثر خصوبة لم تكن في حاجةٍ ماسّةٍ إلى ثورةٍ زراعية. وعلى الرغم من الإعلان عن الإدارة الذاتية والاشتراكية كأهدافٍ مزدوجة لنظام الحكم التقدُّمي في الجزائر، إلا أنه لم تجرِ أيَّة إصلاحات على نظام الأراضي حتى عام 1971. حدث ذلك من طرف الرئيس الجديد، هواري بومدين (1965-1978)، نتيجةً لصراعٍ على السلطة شنَّه الجيش لتقويض القاعدة السياسية لأوّلِ رئيسٍ للجزائر، المستقل أحمد بن بلة، ولا سيِّما اعتماده على الحزب القانوني الوحيد للدولة، جبهة التحرير الوطني. وضَع بومدين برنامجاً اقتصاديّاً واسعَ النطاق، بتمويلٍ من عائدات النفط والغاز، مع التركيز على التوجُّهات الإسلامية. وأُنْفِق حوالى ثلث ميزانية الدولة على التعليم، وتعزيزِ سياسةٍ ثقافية جديدة للتعريب والأسلمة. علاوةً على ذلك، فقد أعاد النظامُ إحياءَ الموروث الإصلاحي الإسلامي، لابن باديس، وطلب مساعدةَ الإخوان المسلمين المصريين في تدريس المواد الدينية والتاريخية. هكذا، تمكّنت الحكومةُ الجزائرية، من خلال احتكار الاقتصاد والساحة الدينية؛ من احتواء المعارضة السياسية، الأمر الذي أجْبر الراديكاليين الإسلاميين على التصرُّف بطريقة مُبَعْثَرة وغير منظَّمة. إلا أنَّ مشاكلها الاقتصادية المتصاعدة، التي ألقتْ عليها الضوءَ أعمالُ الشغب واسعة النطاق في الأعوام 1981 و1985 و1988؛ قد أقنعت القيادةَ الجزائرية في النهاية، تحت رئاسة الشاذلي بن جديد؛ بحذفِ جميع الإشاراتِ إلى الاشتراكية من الدستور الجديد، وإلغاءِ حُكمِ الحزب الواحد، والسماح لأكثر من دستةٍ من الأحزاب السياسية بالمشاركة في تجربةٍ جديدةٍ للديمقراطية الليبرالية. ولكن، كما سنرى، كانت الحربُ الأهلية هي النتيجة غير المقصودة.

تُرِكت التنميةُ الاجتماعية والاقتصادية إلى حدٍّ كبير، في تونس المجاورة، للقطاع الخاص، باستثناء تجربة قصيرة للتعاوُنيات الزراعية بين أعوام (1964-1969). وكما هو الحال في الجزائر، وإن كان ذلك على نطاق أضيق، فإنّ الأراضي التي أُخْلِيَت من المستعمرين الأوروبيين بعد الاستقلال قد استولى عليها التونسيون الذين ينتمون إلى نُخبةٍ محلية جديدة، مرتبطةٍ ارتباطاً وثيقاً بالحزب الحاكم، «الدستور الجديد». وفي حين سيطرت الشخصيةُ الهائلة للرئيس بورقيبة (1956–1987) على العملية السياسية، فقد كان الاقتصاد متروكاً إلى حد كبير في أيدي القطاع الخاص. وحتى الإصلاحاتُ الزراعية لم تكن تعني ببساطة إلا إدارةَ العقارات التي كانت تمتلكُها في السابق

المؤسساتُ الدينية أو المستعمرون السابقون. ومن ثَمَّ فقد كانت ابتكاراتُ الدولة التونسية، على الرغم من الخطاب الاشتراكي لزعيمها في الستينيات[5]؛ إلى حدٍّ كبيرٍ سياسيةً وثقافيةً.

كان حزبُ الدستور الجديد التونسي نموذجاً نادراً في العالم العربي، فلديه برنامجٌ واضحٌ، وتنظيم هَرَمي، وقيادةٌ شرعية في النضال من أجل الاستقلال. وبهذا المعنى، كانت تونس البلد العربي الوحيد الذي كان يحكمه حزبٌ مدعومٌ جماهيريّاً، وليس حُكماً عائليّاً عسكرياً، أو مجموعةً من العائلات البارزة. ومن ثَمّ فقد كان هيكلُها السياسي يحمل تشابهاً مذهلاً مع ما تطوّر في تركيا في الفترة المبكرة من النظام الجمهوري. ومع ذلك، على الرغم من أوجُه الشَّبه الواضحة بين المقاربتيْن الفكريتيْن لأتاتورك وبو رقيبة، إلا أنَّ التحرُّك المؤكد للأول تُجاه العلمانية الأوروبية كان يقابله فقط إصلاحاتٌ مُستنيرةٌ من جانب الأخير. لم تصل ميول بو رقيبة العلمانية، المتجسِّدة في قانون الأحوال الشخصية الذي قدَّمه عام 1956؛ إلى إلغاء الشريعة، ولكنه اختار قانوناً إسلاميّاً حديثاً. ومع ذلك، يبرز هذا القانون كواحدٍ من أكثر التشريعات تقدُّميَّةً في أي بلد إسلامي، بحَظْرِه تعدُّدَ الزوجات والتعبير عن المساواة بين الرجل والمرأة في مسائل الطلاق وبعض الميراث.

كانت الراديكاليةُ الإسلامية في تونس، في البداية؛ بمثابةِ ردٍّ فِعلٍ ثقافي، عارَضَ الأولوياتِ والسياساتِ البارزةَ للنظام السياسي. لقد حصل انتقالُ السلطة عام 1987 إلى جيلٍ جديدٍ من القادة التونسيين، برئاسة الرئيس زين العابدين بن علي؛ نتيجةَ عمليةِ لبرلةٍ للعملية السياسية، ومن ثَمَّ تقويضِ أداة المعارضة العنيفة.

في ليبيا، أُلغي النظامُ الملكي على يد النظام العسكري الجديد عام 1969. وضَع هذا الإجراءُ نهايةً لعائلةٍ بنَتْ سلطتَها السياسيةَ على الرعاية العشائرية والتجارية، بخاصةً بعد الزيادة المطَّردة في عائدات النفط في الستينيات. أطلق قائدُ الثورة الليبية العقيد مُعمَّر القذافي برنامجاً شاملاً للتحوُّل الاجتماعي-الاقتصادي، وقدَّم أيديولوجيا جديدة، وهي النظرية العالمية الثالثة. أمَّم نظامُه السياسي، القائمُ على اللجان المحليّة والديمقراطية المباشرة؛ جميعَ المؤسساتِ الدينية تقريباً، وأعلن أنّ نُسختَه الخاصّةَ من الإسلام هي السُّلطة الصحيحة والشرعية الوحيدة. ومِن خلال تطبيق قوانينَ إسلاميةٍ صارمة، وتدمير القواعد المادية والسياسية لمنافسيه؛ أمَّن القذافيُّ نفسَه ضد المعارضين الماركسيين واليمينيين.

تتكوَّن الفئةُ الثالثة: من البلدان التي دُمِج فيها نظامُ الرعاية في الهياكل الحديثة للدولة. وهذا

(5) Sami A. Hanna and George H. Gardner, Arab Socialism: A Documentary Survey (Leiden: E. Brill, 1969), pp. 313- 334.

هو الحال في إندونيسيا وباكستان، وبدرجة أقل بنغلاديش. نجحت الشراكةُ بين العائلات المالكة للأراضي والمصالح التجارية والقوات المسلحة في البقاء حيةً، في مجموعةٍ متنوعة من الأنظمة السياسية، بدءاً من الديكتاتورية العسكرية الصريحة، إلى الديمقراطية متعددة الأحزاب الليبرالية. في جميع هذه البلدان، لم تُنفّذ أيَّة إعادةِ توزيعٍ فعليّة للأرض، بحيث بقيت قُوَّةُ مُلّاك الأراضي على حالها تقريباً. في ظلّ هذه الظروف، عزَّزت سياساتُ التحديث والتصنيع، التي تمولّها أو تُشرف عليها وكالات المعونة الأمريكية أو الشركات الدولية، ببساطةٍ؛ السلطةَ المركزية للدولة من دون إِحْداث تغييرٍ نوْعي في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية[6].

وتشكِّلُ المملكةُ العربية السعودية والأردن والمغرب وسلطنة بروناي والإمارات العربية المتحدة والكويت وعمان والبحرين؛ فئةً رابعةً بخصائِصِها الخاصة. لا يزال نظام الرعاية في هذه الدول يعمل بكامل قواه وتشعُّباته: تتفاعل السياسةُ والاقتصادُ والثقافةُ الوطنية كأدوات شرعيةٍ في أيدي عائلة حاكمة. وعلاوة على ذلك، فإنّ الوضع الاستراتيجي للعائلات المالكة، الذي يحلُّ في النقاط المركزية لمجتمعاتهم، قد حدَّد وتيرةَ عملِ الجهاز السياسي برُمَّته، في حين يظهر في الوقت نفسِه أنه في متناول اليد وسهل الوصول بالنسبة إلى الشخص العادي. تُنتحل طُرُقُ عملية اتخاذ القرار، التي تحدث من دون الرجوع إلى وكالات وسيطة، من طرف سُلطة البَلاط الملكي التشريعية والقضائية والتنفيذية. وحتى في المغرب حيث يُسمح للأحزاب السياسية بالمنافسة في الانتخابات البرلمانية العادية؛ فإنّ العمليةَ كُلَّها ونتائجَها تخضع للسيطرة الكاملة للملك الحسن الثاني حتى الآن. ويتمتَّع الملكُ الحسن بشرعيةٍ لا مثيل لها في عيون رعاياه، بالرجوع إلى أصله الذي ينحدر من النَّسَبِ النبوي، الذي يمثّل سلالةً ترأَّست مُقدَّراتِ المغرب منذ القرن السابع عشر، إضافةً إلى امتلاكِه السلطةَ الدينية العليا كأميرٍ للمؤمنين. وبوصفه الراعي الرئيس لنظامٍ سياسي متطور؛ فإنه يستحضر باستمرارٍ المصالحَ الوطنية للمغرب، ويؤكد هويتَه الدينيةَ الفذَّة، ويسعى إلى أداء دورٍ قيادي في الشؤون العربية والإسلامية. وتضمن قاعدتُه الاجتماعية، التي تضمُّ الأعيانَ الريفية والمدينية المتداخلة، درجةً عالية من الاستقلال الذاتي، إلى جانب حريةِ جَعْل المشاريع الكبرى امتيازاً ملكيّاً يُمنح للخَدَم المخلصين للتاج. أثار هذا النظامُ الوراثيُّ، الذي يسيطر فيه الملكُ وأكثر من ثمانية آلاف من مُلَّاك الأراضي الكبار على مؤسسات الدولة وشبكات الرعاية؛ أثارَ أعْمَال الشَّغب

(6) Ronald J. Herring, “Zulfikar Ali Bhutto and the “Eradication of Feudalism” in Pakistan,” Comparative Studies in Society and History, vol. 21, no. 4 (October 1979), pp. 519-557, and M. Shahidullah, “Class Formation and Class Relations in Bangladesh,” in: Dale L. Johnson, ed., Middle Classes in Dependent Countries (Beverly Hills, CA: Sage, 1985), pp. 137-161.

ومحاولة الانقلاباتِ العسكرية ومجموعةً متنوعة من الأحزاب اليسارية والإسلامية. ومع ذلك فقد خلق الوضْعُ الخاصّ للعائلة المالكة وطابعُها البارع في التلاعُبِ الاجتماعي السياسي ظروفاً مثاليةً أفضتْ إلى تهميشٍ دائم لجميع القطاعات الاجتماعية الأخرى.

تمثّل المملكةُ العربية السعودية، وهي مملكة من دون دستور ولا أحزاب سياسية أو نقابات، نظامَ الرعاية التقليدي في جوانبه الأكثر حدة. حيث إن النظام السياسي الذي بني على أسس الأبوية والبطريركية، والاقتصاد الغني بالنفط، هو مجالٌ حصريٌّ لستة آلاف عضو من العائلة المالكة. لقد استُخدمت المؤسسةُ الدينية والبيروقراطية والقواتُ المسلحة بشكلٍ ثابت في عدم تسييس المجتمع. يجري إشراكُ المجموعات المهنية أو مجموعات المصالح في المؤسسات الاقتصادية والإدارية على أساس فردي، في حين يُعاد إنتاج البِنْية القَبَلية للمملكة على مستويات مختلفة. ومن هنا فإنَّ التحديثَ المكثَّف والبطريركية يسيران جنباً إلى جنب، وبهذه الطريقة تنحرفُ المعارضةُ السياسيةُ إلى فورات حماسية ذات طابع خلاصي.

فعلى سبيل المثال، احتلت جماعةٌ مسلَّحة من السعوديين وجنسيات أخرى المسجدَ الحرام في مكة، عام 1979، وأعلن أحد قادتها، محمد بن عبد الله القحطاني، أنه المهدي المنتظر. ردَّت الدولة عن طريق محاصرةِ المتمرِّدين واستخدام جميع الموارد العسكرية المتاحة لها. استغرق الأمرُ من السلطات أكثرَ من أسبوعين لاستعادة السيطرة على المسجد المكي. وقد قُتل المهدي في الأيام الأخيرة من المعركة التي طال أمدها، في حين قُبض على المفكر الأيديولوجي، جهيمان بن سيف العتيبي، وأُعدم في ما بعدُ مع الأعضاء الاثنين وستين الآخرين. كان كلا القائدين مواطنيْن سعوديين[7].

جميع الدول الأخرى من فئتنا الرابعة هي، إلى حدٍّ كبير، نماذجُ مصغَّرةٌ من المملكة العربية السعودية. ومع ذلك فإنّ تطبيقهم للتعاليم القرآنية غالباً ما يكون أكثر مرونة، وأحياناً أكثر حداثةً بصورة علنية، كما هو الحال في الأردن.

تُشارك المملكةُ الأردنية الهاشمية بمجموعة من الخصائص، سياسيّاً واجتماعيّاً، في فئة خامسة. يكاد يكون الإسلام في بلدان هذه الفئة مغموراً في شُقُوق الاختلافات القومية أو الطائفية أو العِرْقية أو الدينية في داخل الدولة الواحدة. تشكِّل ماليزيا وأفغانستان وفلسطين المحتلة ولبنان والسودان ونيجيريا مجموعةً من الدول المتميزة عن بقية العالم الإسلامي.

في مثل هذه المجتمعات متعددة الأعراق أو متعددة الأديان؛ تميل مصالحُ وثقافةُ كلِّ قِسْمٍ من

(7) عبد العظيم المطعني، **جريمة العصر: قصة احتلال المسجد الحرام** (القاهرة: دار الأنصار، 1980)، ص 15-31 و87-129.

السُّكَّان إلى خَلْقٍ مجموعةٍ من السياسات التي إما تُلْغِي بعضها بعضاً، أو تؤدي إلى حروب أهلية مطولة. وفي كلتا الحالتين، تُعتبر المعاييرُ الإسلامية قاعدةً مُخفَّفة ومُعدَّلة. ومن ثَمَّ ففي الأردن وإسرائيل، حيث يعيش ويعمل ملايين الفلسطينيين؛ تشكِّل الراديكاليةُ الإسلامية الفلسطينية عنصراً في الأيديولوجيا الأوسع نِطاقاً لحركة تحريرٍ وطنيةٍ عازمةٍ على انتزاع حقِّ شعبها في تقرير المصير والاستقلال. وعلى النقيض من ذلك، تقيِّدُ السياساتُ الأردنيةُ المحلية، التي تركّز على البلاط الملكي والقوات المسلحة والولاءات القَبَلية؛ مجالَ الراديكالية الإسلامية في قضايا محليّة ودوليّة معيّنة. فالإخوان المسلمون الأردنيون، بقيادة عبد الرحمن خليفة، وحزب التحرير الإسلامي، الذي تأسّس عام 1952 على يد تقي الدين النبهاني، القاضي في محكمة فلسطينية، إضافةً إلى جماعات إسلامية أخرى؛ يعبّرون عن موقفهم السياسي في ردٍّ فعلٍ على الأحداث الخارجية، ولا سيّما الاحتلال الإسرائيلي، والمواجهات المتقطّعة مع سورية، أو الثورة الإيرانية. نجح الملك حسين في استخدام الأنشطةِ الإسلامية لمصلحته الخاصة. ومع ذلك، فبمجرد أنْ تشكِّل جماعة إسلامية تهديداً حقيقيّاً أو محتملاً للاستقرار الداخلي للملكية، فإنها كانت تُقمَع على الفور[8].

في لبنان، ينقسم سُكَّان البلاد بالتساوي تقريباً إلى مسلمين ومسيحيين. وينقسم كل مجتمع ديني بدوره إلى طوائف وفئات مختلفة. احتكر الموارنةُ، أكبر طائفة مسيحية، حتى اندلاع الحرب الأهلية عام 1975، المواقع الرئيسة للدولة وحدّدوا اتجاهَ الاقتصاد القائم على قطاع الخدمات - البنوك والسياحة والتجارة. تقاسم المسلمون السُّنَّة، كشركاء صغار، السلطةَ مع الموارنة، وكانوا إلى حدٍّ كبير متحدِّثين باسم الطوائف الإسلامية الأخرى، وبخاصة الشيعة والدروز. أدَّت التغيُّراتُ الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في الستينيات وأوائل السبعينيات، في جملة أمور؛ إلى صعود الشيعة كأكثر طائفة متعددة في البلاد. لم تظهر الراديكالية الإسلامية في لبنان حتى بدأ نظام الرعاية ينهار في أواخر السبعينيات. كان التفكُّك السريعُ للنظام القديم مثالاً على الطريقة التي فقد بها الأعيان المدينيون السُّنَّة وملّاك الأراضي الشيعة في المناطق الريفية نفوذَهم وتأثيرَهم السابق تحت تأثير الحرب الأهلية، والوجود الفلسطيني المسلَّح في لبنان، والغزو الإسرائيلي عام 1982. طوَّر الشيعةُ، كونَهم ريفيين أو مهاجرين حديثين إلى مراكز مدينية؛ أيديولوجيا أكثر تماسُكاً من نظرائهم السُّنة. وبالتالي فإنَّ المنظمة الراديكالية الرئيسة في لبنان، «حزب الله»، هي تحالفٌ من مختلف الفصائل والجماعات الشيعية.

وفي أفغانستان والسودان ونيجيريا، تتشابك القضايا الطائفيةُ والقَبَلية والقومية مع الأزمات

(8) Robert B. Satloff, Troubles on the East Bank (New York; London: Praeger, 1986), pp. 36-58.

الاقتصادية والمجالات الإقليمية والدولية ذات النفوذ. وبالتالي فقد أصبحت الراديكالية الإسلامية في هذه الدول قضيةً متفجّرةً تُطيل أَمَدَ الحرب الأهلية («الحزب الإسلامي» لقلب الدين حكمتيار في أفغانستان، و«الجبهة الإسلامية» للترابي في السودان). وفي نيجيريا، المناطق الشرقية والغربية، التي يسكنها الآيبوس واليوروبا على التوالي؛ هي مسيحية في عمومها، في حين أن الشمال يشكّل الموطنَ الأساسي للمسلمين الفولانيين والهوسا. حصلت هذه المناطقُ الثلاث على استقلالها عن بريطانيا عام 1960، ككيانٍ فدرالي مؤلَّف من ثلاث ولايات، يقابلها إلى حدٍّ كبير جنسياتٌ ثلاث. كان الآيبوس أفضل تعليماً، وكان لهم وجودٌ كبيرٌ نسبيّاً في المهن الحديثة وسيطروا على البيروقراطية في العاصمة لاغوس. ومال اليوروبا إلى متابعة الأنشطة الاقتصادية البحتة كتجّار وأصحاب دكاكين. وشكّل الفولانيون، بقيادة أمرائهم المسلمين التقليديين، خلفاء «خلافة سوكوتو» التي أقامها عثمان دان فوديو (انظر الفصل الأول)، أرستقراطياتٍ تجاريةً وأرضية. ومنذ عام 1966 كانت نيجيريا مسرحاً لحرب أهلية كبرى بدافع الحركة الانفصالية للآيبوس، فضلاً عن سلسلةٍ من الانقلابات العسكرية. وعلى الرغم من ثروتها النفطية، يعاني الاقتصاد الوطني في نيجيريا مشكلات حادة. وفي عام 1980، شنّت حركة الميتاتسين (Maitatsine) المسيانية، التي أسسها محمد مروة، ثورتها ضد الفساد والتغريب في لاغوس، وأدت إلى أعمال شغب واسعة النطاق قبل قَهرها من خلال العمل العسكري المباشر.

تميل الحركات الإسلامية في ماليزيا، وهي دولةٌ ذاتُ أقليات صينية وهندية كبيرة؛ إلى اتّباع نهج سياسي إصلاحي وحديث. تُعتبر حركة الشباب الإسلامي الماليزية (Angkatan Belia Islam Malaysia)، مثل نظيرتها الإندونيسية: [أي] المحمدية، المنظمةَ الإسلامية الأكثر نشاطاً وشعبية. أنشطتها الرئيسة هي في المقام الأول اجتماعيةٌ وتعليمية، أكثر منها سياسية. ومع ذلك، فقد ظهرت مجموعاتٌ هامشية من الراديكاليين خلال العقد الماضي. إن أيديولوجيا هذه الجماعات، سواء أكانت في ماليزيا أم إندونيسيا أم أفغانستان أم نيجيريا؛ هي فرعٌ محليٌّ دائم لتحليلات قُطب النظرية، أو لخليط من الصِّيَغِ المودودية والقُطبية.

وفي الواقع، تستمد جميع الحركات الراديكالية المعاصرة، ولا سيَّما «التيار الإسلامي التونسي»، بقيادة راشد غنوشي، ومنظمة «الجهاد الإسلامي» المصرية، وجماعة الإخوان المسلمين السورية؛ برامجَها الفكرية والسياسية من كتابات المودودي وسيد قطب. ومن ناحية أخرى، اتبعت حركاتٌ إصلاحية معتدلة، مثل جماعة الإخوان المسلمين المصرية تحت قيادة مرشدها الأعلى حامد أبو النصر، سياساتٍ محافظةً لم تبلغ تعاليمَ المؤسِّس السلفي الأصلي، حسن البنا.

وأخيراً، عشية ثورتها الإسلامية عام 1979، كان لدى إيران خصائصُ مشتركة بين فئاتنا الخمس،

ومن هنا يأتي تفرُّدُها في العالم الإسلامي ونجاح ثورتها. لقد شهد نظامُ الرعاية تغييراتٍ كبيرةً في عهد الشاه، ولكنه لم يُدمَّر كما حدث في مصر أو سورية. وخلقَت إصلاحاتُ الأراضي، التي نُفذت في ثلاث مراحل منفصلة بين عامي 1962 و1968، مجموعةً أوسع من مالكي الأراضي، من دون القضاء على تأثير الطبقة القديمة من ملَّاك الأراضي. كانت النتيجةُ الرئيسة للإصلاحات هي إدخال العلاقات الرأسمالية في الريف، وهو تطوُّرٌ جعل الزراعةَ الإيرانية تساير زراعةَ مصر في أربعينيات القرن الماضي. علاوةً على ذلك، ظل الإنتاج الزراعي في حالةِ رُكود، بينما ازداد الطلبُ مع نمو السكان، الأمر الذي عجّل بالتالي بسياسة الواردات الغذائية إلى جانب الانجراف المستمر نحو المدن.

أسفرت الثورةُ البيضاء التي أطلقها الشاه عام 1963، والتي حثَّ عليها الرئيسُ الأمريكي جون كنيدي؛ عن إبعاد المؤسسات الدينية، والتجّار التقليديين للبازار، ونقابات الحرفيين. ولكونها مُستَلهَمَة من الخارج، فقد فشلت تلك الثورة في جلْبِ أي حلفاء حقيقيين للنظام الملكي. وكثيراً ما كان الشاه يقف وحيداً، ولا يمثّل مصالحَ طبَقِية خاصة أو قضايا وطنية. وعندما رأى أن الوقت مناسب، في عام 1975، اتهم آلاف رجال الأعمال بالفساد، ودفعوا غراماتٍ باهظةً أو ألقي بهم في السجن. وكان من المفترض أن يقوم حزبه السياسي، الراستاخيز (Rastakhiz)، أو حزب «البعث الوطني»، بتوجيه الرأي العام وحشد التأييد الشعبي، ولكنه، بحسب تعبير الشاه، قد فَشِل في تحقيق الأهداف التي صُمِّم من أجلها: كقناةٍ لنَقْلِ الأفكار والاحتياجات والرغبات بين الأمة والتنفيذيين[9]. نظر الشاه إلى إيران على أنها «ورشة عمل ضخمة» ستُنتج خلال فترة قصيرة من الزمن الجامعاتِ والمعاهدَ المهنية والمستشفياتِ، والطرقَ والسكك الحديد، والسدودَ ومحطاتِ الطاقة، والمصانع والمدن الصناعية، والتعاونيات والقرى الحديثة، إضافةً إلى واحدةٍ من أفضل القوات المسلحة في العالم. كان ذلك آخر ما كُرِّست له عائداتُ النفط المتزايدة، في ظل التهام الشاه ثلثي الميزانية السنوية. ونجحت القواتُ المسلحة وأجهزة الأمن في إبعاد قطاعاتٍ إضافية من رعاياه: القبائل والجنسيات غير الفارسية التي تشكِّل 40 بالمئة من السُّكَّان.

وفي وقتٍ قرر فيه آيةُ الله الخميني البحثَ عن السلطة السياسية الصريحة، كانت أغلبية الإيرانيين تطالب بالفعل بتغيير جذري.

ثانياً: التاريخ ما بعد الإسلامي

اتّبعت الأنظمةُ العسكرية العربية، ولا سيّما في مصر وسورية والعراق والجزائر؛ سياساتٍ أنتجت تأميمَ الإسلام، جنباً إلى جنب مع القطاعات الحيوية للاقتصاد. أنشأت الدولةُ العسكريةُ،

(9) M. R. Shah, “How the Americans Overthew Me,” Now (7-13 December 1979), p. 22.

أو استفادت من، مجموعة واسعة من الشبكات من أجل تعيين موقعها المهيمن على المجتمع ككل. سمحت هذه الشبكات، ممثَّلَةً بنظامٍ تعليمي موحَّد، وآليات بيروقراطية، ووسائل إعلام، وكذلك مساجد ومؤسسات دينية أخرى، للأنظمة بإنشاءِ إطارِها الخاص من التصورات المسبقة للمرجعيات والقواعد من خلال نَشْرِ تدفُّقٍ مستمرّ من التلقين. هكذا جرى تشكيلُ الثقافة والاقتصاد في بوتقةٍ حديثة من الهنْدَسَة ما بعد الإسلامية.

من هنا، فإنّ عصراً من التقدُّم اللامحدود والحدود المفتوحة كان يُفترض لأول مرةٍ أنه مصير أمّةٍ عربية جديدة. كان هذا الأُفُق الثوري أكثر ما يَسترعي النظرَ في الطريقة التي يفسِّر بها المثقفون المصريون والسوريون تاريخَهم في وقتٍ يمرُّ فيه بَلَداهم بتحوُّلاتٍ اجتماعية لم يسبِقْ لها مثيلٌ. صحيحٌ أنه في العشرينيات من القرن العشرين تحدَّى بعضُ الباحثين والكُتَّاب العرب، مثل طه حسين (1889-1973) وعلي عبد الرازق (1888-1966)، تفسيراتٍ قديمةَ العهد للفترة التكوينية للإسلام؛ إلا أنّها كانت محاولاتٍ خاصةً، فشلت في مقاومة بطش الأزهر وعلمائه، أو العثور على استجابةٍ مُتعاطفة في داخل الأجهزة الرسمية للدولة. ونتيجةً لذلك، فُصِل حسين من منصبه الجامعي بسبب نزع البعد الأسطوري(*) للتاريخ الإسلامي، ومعالجة القرآن على أنه نِتاجٌ للظروف الخاصة في الجزيرة العربية، وفقَدَ عبدُ الرازق، القاضي الأزهري، منصبَه، بسبب تحويله الإسلام إلى عقيدة روحية وإدانته للخلافة كمؤسسة غير ضرورية وقَمْعية. في ستينيات القرن العشرين، كان تجاوُزُ الإسلام، من الناحية النظرية والتطبيقية، يُمارَس بشكل صريح أو ضمني كجزءٍ من سياسة رسمية تُقِرُّها أعلى سلطة في الدولة. وانطلاقاً من كون الإسلام قد أصبح علاقةً خاصة تنتهجها حفنةٌ من الأفراد؛ أصبحت إعادةُ تفسير التاريخ العربي/الإسلامي نشاطاً عامّاً وأهميةً قوميةً حاسمة. علاوة على ذلك، ففي حين أنّ العقلانيةَ، والشكَّ الديكارتي، والليبراليةَ قد صقلت منهجيةَ طه حسين وعبد الرازق؛ فقد أثَّرَ التحليلُ الماركسي والعلمانية التقدُّمية في إعادة كتابة التاريخ الوطني في النصف الثاني من القرن العشرين.

غالباً ما كانت الكتابةُ التاريخيةُ الحديثةُ في العالم العربي جزءاً لا يتجزأ من سياسةٍ أكثر شمولية، ومدعومة رسميّاً من النُّخَب الحاكمة. يُعتبر التاريخُ العربي سلاحاً أيديولوجياً، يُحاز ويُجدَّد ويُرفع شعاراً في وجه المعارضين، سواء أكانوا محليين أم أجانب. هكذا يتغلغل التاريخ، أو الماضي، في

(*) نزع الأسطرة (Demythologizing): مقاربة هرمينوطيقية تهدف إلى قراءة النصوص التاريخية والمقدسة مع نزع العناصر الأسطورية منها، والاستفادة من عناصر الحقيقة فيها. ويعزى تأسيس هذا المنهج لرودولف بولتمان (1884 - 1974) (المترجم).

السياسات المعاصرة، وتُختار وقائعه وموضوعاته، ويعاد ترتيبها؛ من أجل الحفاظ على الوضع الراهن أو هدمه.

يُبرز العقدُ الذي أعقب فشل الاتحاد بين مصر وسورية عام 1961، استخدامَ التاريخِ من طرف الأنظمة العربية في خلافاتها السياسية والأيديولوجية. لقد شهد العقدُ العديدَ من الجهود والمناقشات العربية، بهدفٍ وحيدٍ هو شَرْحُ وتوضيح أساليب ونظريات إعادة كتابة التاريخ القومي للعرب. ظهرت هذه النقاشاتُ في أعقاب السياسات الأكثر تطرفاً التي تبنّاها عبد الناصر في مصر منذ عام 1961، ووصول النظام البعثي الجديد إلى السلطة في سورية عام 1963. وفي حين كانت «وحدة 1958» تمثّل الذروة والتتويج لحركة القومية العربية؛ فإن انفصال سورية عام 1961 كان نكسةً كبيرةً تتطلب العلاجَ والاستجابة السريعة. حلّت قضايا جديدةٌ في المقدمة، وشارك كلٌّ من المصريين والسوريين في مناقشاتٍ متحمِّسَةٍ وعاطفية حولها.

تبرز في هذا الصدد حالتان خاصتان، إحداهما مصرية (1962-1966) والأخرى سورية (1964-1966)، حيث شكلت كلٌّ منهما حملةً رسمية تهدف إلى إعادة كتابة وتفسير تاريخ كلِّ دولة، أو الماضي الإسلامي بشكل عام. صاحبت هذه المساعي تدابيرُ اشتراكية واسعة النطاق سبقت الانفصالَ السوري، وربما عجَّلت بتفكُّك الاتحاد في أيلول/سبتمبر 1961. وبعد ذلك التاريخ، سيطر شعارُ «الاشتراكية» بشكل متزايد على جميع أنشطة النظام المصري. كان من المفترض إعادةُ هيكلة مصر وإضفاء الطابع الاشتراكي عليها بشكل عام، بحيث تعمل كطليعةٍ جديدة للعالم العربي، ومثالاً لمجتمع تقدُّمي بالكامل، يُعجَب به ويُحذى حذوه. ومن ثَمَّ أعلن عبد الناصر في أيار/مايو 1962 **الميثاق الوطني**. ودعا إلى «ثورة ثقافية» جديدة إضافةً إلى إصلاحاتٍ سياسية واجتماعية واقتصادية واسعة. وقد نوقشت الأجزاءُ ذات الصلة من **الميثاق** على نطاقٍ واسعٍ ودُرِست في الصحف والمجلات العلمية. ومن الواضح أنها أيَّدت إعادةَ تفسيرٍ للتاريخ المصري الحديث كعُنصرٍ أساسي للثورة الأوسع[10].

ينقسم **الميثاق الوطني**، كما قدّمه الرئيس عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للجمهورية العربية المتحدة، إلى عشرة أبواب، اثنان منها - الثالث والرابع - يتعاملان تحديداً مع التاريخ المصري الحديث، والعنوانان المعنيّان هما «جذور النضال المصري» و«درس النكسة»[11]. ومن المثير للاهتمام ملاحظة أنّ طبعة بيروت تستخدم كلمة «العربي» بدلاً من كلمة «المصري»

(10) جلال السيد، «تاريخنا القومي في دور الاشتراكية،» **الكاتب** (29 آب/أغسطس 1963)، ص 87، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، «حول تاريخ مصر الحديث،» **الهلال**، العدد 73 (9 آب/أغسطس 1965)، ص 13.

(11) انظر: جمال عبد الناصر، **الميثاق** (بيروت: دار المسيرة، [د. ت.]).

في عنوان الباب الثالث، في حين يتضح من صحف القاهرة أن العنوان يُقرأ: «جذور النضال المصري».

يقدّم **الميثاق** نفسُه رسماً عامّاً للتاريخ المصري الحديث. ويسعى إلى استعادة الأحداث الرئيسة في القرنين التاسع عشر والعشرين، التي سبقت ثورة 1952، ويعيد تفسيرَها في ضوء «المفهوم الاشتراكي» الجديد. يشدّد التحليلُ النظريُّ **للميثاق** على دور العوامل الاجتماعية الاقتصادية في تشكيلِ وتحديد التطور الحديث لمصر. من الواضح أنّ «الثورة الجديدة» كانت تحاول إبرازَ دور القوى والحركات الشعبية باعتبارها صانعةَ التغيير التاريخي. يعبّر الميثاق صراحةً عن استنكار قويٍّ للمقاربات السابقة، المَلَكِيّة في المقام الأول، والتي احتفت «بفضائل وإنجازات» الخديوية وبعض السياسيين الوطنيين مثل سعد زغلول، الذي قاد «ثورة 1919» ضد الاحتلال البريطاني.

يعمل النهجُ التاريخيُّ الجديد على مستوييْن مترابطيْن من التحليل والعرض. إنه يركّز الاهتمامَ على الجوانب الإيجابية للنضال القومي، الذي يُنظر إليه كنتيجةٍ مباشرة لتطلُّعات الناس وظروفهم الاجتماعية، ويوضِّح النكسات والإخفاقات المختلفة، ويُرجِع أسبابَها الأساسية إلى القيادة الدكتاتورية والفاسدة والانتهازية، أو إلى العدوان الاستعماري للقوى الأوروبية. وفضلاً عن ذلك، فإنه يضع دور الاشتراكية في قلب التاريخ المصري الحديث. يُعلن الميثاق:

> إنّ الحلَّ الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر، وصولاً ثوريّاً إلى التقدم؛ لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري؛ وإنما كان الحلّ الاشتراكي حتميةً تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمالُ العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعةُ المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين.

وعلاوة على ذلك، فإنه يصف «الاشتراكية العلمية» بأنها «الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقُّدم»[12].

تكشف الاشتراكيةُ العِلمية عن استحالةِ تكرارِ تجربة رأسماليةٍ، من جهة، وتكشف النِّقابَ عن الآثار الضارة للآراء التاريخية المشوَّهة، من ناحية أخرى. على النحو التالي:

إن الرَّجْعِيَّة الحاكمة كان لا بد لها أن تطمئنّ إلى سيطرة المفاهيم المعبِّرة عن مصالحها؛ ومن ثَمَّ انعكست آثارُ ذلك على نُظُم العلم ومناهجه، وأصبحت لا تَسْمَح إلا بشعاراتِ الاستسلام والخضوع. إنّ أجيالاً متعاقبة من شباب مصر لُقِّنت أنَّ بلادها لا تصلح للصناعة، ولا تقدر عليها.

---

(12) المصدر نفسه، ص 109 و119، و Hanna and Gardner, Arab Socialism: A Documentary Survey, pp. 358-359.

إن أجيالاً متعاقبة من شباب مصر قرأت تاريخها الوطني على غير حقيقته، وصُوِّرَ لها الأبطالُ في تاريخها تائهين وراء سحب من الشك والغموض، بينما وُضِعت هالاتُ التمجيد والإكبار من حول الذين خانوا كفاحها[13].

بعبارة أخرى، كانت هناك حاجةٌ إلى نسخةٍ جديدة من التاريخ: يجب أن تُثبِت للشباب المصري قدرتَهم على الحُكم الذاتي والإنتاج الإبداعي والتصنيع. فالتاريخ نفسه يشهد على مقدرة الشعب المصري على بناء الاشتراكيةِ وتنفيذ إصلاحات الحكومة. علاوة على ذلك، لم تكن يقظةُ الشعب المصري في بداية القرن التاسع عشر بسبب الغزو الفرنسي لمصر عام 1798، كما يزعم بعض المؤرخين. في الواقع، لقد سبقت هذه الصحوةُ حملةَ نابليون. إنها موجودة في الروح الجديدة التي أشعلها «علماء الأزهر»، ونضال الشعب المصري الذي لا هوادة فيه ضد الحكم العثماني والظُّلم، الذي تقنَّع باسم الدين والخلافة. وقبل وصول بونابرت، كان المصريون يشنّون مقاومةً مستمرة لحكم المماليك. ومع ذلك، فيجب الاعترافُ بأنّ غزو بونابرت جلَب معه «زاداً جديداً للطاقة الثورية». إنه عرفَّ المصريين بـ «العلم الحديث» والمعرفة العلمية بشكل عام، والتي طورها العرب في وقت سابق، ثم أخذتْها أوروبا، وفقدوها هم تحت الهيمنة الأجنبية. اكتشف علماءُ الآثار الفرنسيون والمستشرقون والمؤرخون والعلماء والمهندسون ماضيَ مصر القديم، وهذا ما أدى إلى ثقة المصريين بأنفسهم من جديد. فضلاً عن ذلك، فتحت هذه الاكتشافاتُ «آفاقاً جديدة تشدُّ خيالَ الحركة المتحفزة للشعب المصري»[14].

كانت اليقظةُ الشعبية الجديدة، التي جرى تنشيطها وتعزيزها بطاقةٍ لا حدود لها، هي القوة الدافعة وراء نهضة محمد علي (1805-1848). وعلى الرغم من أنه كان مؤسِّسَ مصر الحديثة، إلا أنَّ طموحاتِه الشخصية ومغامراته غير المجدية قد أهدرت طاقاتِ الجماهير وبدَّدتْها. وفي احتقاره وقهره الروح الثورية العفوية للشعب فشل في تحقيق استقلال حقيقي أو بناء «مجتمع صناعي». وسرَّع خلفاؤه وتيرةَ هذه المغامرات المتهورة وكثَّفوا تجاهُلَهم للمصالح الحقيقية لبلادهم. كانت نتيجة هذه السياسات «التدخُّلَ الأجنبي» المحتوم، والفساد المستشري. تحوَّلت مصر بسبب الاحتكارات المالية الدولية إلى «حقل كبير لزراعة القطن»، هدفه الوحيد هو إرضاء الصناعة البريطانية. سيطرت القوى الأجنبية تدريجيّاً على الخديويّة، ففقدت سُلطتَها بالكامل[15].

ومع ذلك، فلم تنكسر روحُ الشعب. والأهم من ذلك أنّ **الميثاق** لم يغفل الجوانب الإيجابية

(13) عبد الناصر، المصدر نفسه، ص 93، و Hanna and Gardner, Ibid., p. 354.

(14) عبد الناصر، المصدر نفسه، ص 42-43

(15) المصدر نفسه، ص 44-46.

لسلالة محمد علي. ازدهرت الثقافةُ وتطوّرت حيث أُرسِل الآلاف من الشباب المصري إلى أوروبا لإتقان العلوم الحديثة. وجلبت عودة هؤلاء الشباب إلى وطنهم «بذوراً صالحة» احتضنتها أرضُ مصر الثورية الخصبة ورعَتْها «لتُخْرِج منها بشائرَ نَبْتٍ ثقافي جديد، راح ينشر ألواناً رائعة من الأزهار على ضفاف النيل الخالد»[16]. وحفاظاً على طريقته في التحليل، أكد **الميثاق** أنّ ثورة عُرابي كانت قِمَّةَ رَدِّ الفِعْلِ الثوري. وكان على بريطانيا أن تتحرك بسرعةٍ لحماية الطريق إلى الهند لضمان مصالح الاحتكارات الأجنبية ودَعْم سلطة الخديوي[17].

غير أنّ احتلال عام 1882 لم يكن يعني نهاية الصراع. برز قادةٌ جددٌ وقوى جديدة. في الواقع، كانت الفترة التي تمتد حتى عام 1919 واحدةً «من أخْصَبِ الفترات في تاريخ مصر، بحثاً في أعماق النفس، وتجميعاً لطاقات الانطلاق من جديد». فبعد هزيمة عُرابي، برز مصطفى كامل (1874-1908) كقائدٍ وطني صلب، وبذل محمد عبده (1849-1905) جهوداً لا تكلّ من أجل تحقيق الإصلاح الديني، وأعلن لطفي السيد (1872-1963) شعار: «مصر للمصريين»، ودعا قاسم أمين (1865-1908) إلى تحرير المرأة[18].

ثم شرع **الميثاق** في التركيز على ثورة 1919. إذ إنّ أسباب قصورها وإخفاقاتها هي تلك التي كانت ثورةُ ناصر حريصةً على تجنُّبها، مع الاستفادة من الإدراك المتأخر ودروس التجارب السابقة. فالإصلاحات الاشتراكية جنباً إلى جنبٍ مع النظرة العربية الأوسع هما النطاق لضمان نجاح التجربة الجديدة. لماذا فشلت «القيادة الثورية» عام 1919؟ الجواب واضح: لقد أغفلت القيادةُ مطالبَ «التغيير الاجتماعي»، ولم تكن ترى أنه لا يوجد تناقض على الإطلاق بين الوطنية المصرية والقومية العربية، وفشلت في رؤية خطر وعد بلفور الذي أدى إلى قيام إسرائيل. أخيراً، فشل زغلول وزملاؤه في التعلُّم من التاريخ، وفشلت ثورتهم أيضاً في التعلُّم من أعدائها الذين استخدموا أساليب مخادعة لإجهاض الثورة[19].

يمضي **الميثاقُ** بهذه الطريقة في إعادة تفسير التاريخ المصري حتى عام 1952؛ سعياً إلى تقديم «تحليل شامل»، واكتشاف الطبيعةِ الجدلية للتغيير الاجتماعي والأحداث السياسية وفقاً لمفهومه الجديد «الاشتراكي العلمي» للواقع[20].

---

(16) المصدر نفسه، ص 46-47.

(17) المصدر نفسه، ص 47-48.

(18) المصدر نفسه، ص 49.

(19) المصدر نفسه، ص 50-54.

(20) المصدر نفسه، ص 111.

لم يكد الميثاق يُنشر حتى بدأ سيلٌ من المقالات والدراسات يظهر في الصحف والمجلات العلمية. اجتاح النقاشُ الوطنيُّ الجامعاتِ ومراكزَ البحوث ووسائط الإعلام وجميعَ المنظمات الرسمية في الدولة. ثم التقط محمد أنيس، أستاذ التاريخ الحديث في جامعة القاهرة، المبادرة، وقدَّم إلى الحكومة مشروعاً مفصَّلاً لـ «إعادة كتابة التاريخ المصري». أعلنت وزارةُ الثقافة والإرشاد القومي المصرية دعمَها للمشروع في مؤتمر صحفي عُقد في تموز/يوليو 1963. وقد أوضح نائبُ وزير الثقافة المصري، أبو بكر، في المؤتمر نفسِه؛ الخطةَ العامّةَ للمشروع وحدَّد الموضوعاتِ التي ستُبحث. عدّد خمسةَ مجالات رئيسة: تاريخ الحركة الوطنية المصرية، الإقطاع، الرأسمالية المحلية والأجنبية، تاريخ الطبقة العاملة المصرية، تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي والثقافي[21].

حَظِيَ هذا المشروعُ بترحيبٍ حارٍّ من العديد من المؤرخين والكُتَّاب الاشتراكيين والماركسيين، في حين رفضه معظمُ مؤرخي المدرسة القديمة لما قبل الثورة، أو اختاروا التعامل معه من دون اكتراث. وقد حُكيَ أنّ المؤرخ المعروف عبد الرحمن الرافعي (1889-1966) قد ذكر بصراحة تامة: «التاريخ [المصري] الحقيقي موجود بالفعل في كتبي. ليست هناك حاجة لإعادة كتابته». ومع ذلك، فقد شُكِّلت لجنةٌ من عددٍ من المؤرخين المصريين لدراسة المشروع وتقديم توصياته. خصَّصت الحكومةُ ميزانيةً لهذا الغرض، وقدَّمت بعض التسهيلات الأخرى للأعضاء. لم يُعلَن عن نتائج فورية لأكثر من عامين. أسَّس محمد أنيس، الذي كان يبدو أنه يحظى بدعم الحكومة، في هذه الأثناء «مركز الدراسات التاريخية الوطنية»، ونجح في الحصول على وثائق رسمية غير مُعلَن عنها سابقاً، ومذكرات اثنيْن من السياسيين البارزين - سعد زغلول ومحمد فريد[22].

وفي كانون الأول/ديسمبر 1965، جرت الدعوةُ إلى مؤتمر للجنة، التي جرى توسيعها لتشمل أعضاء جدداً، لمناقشة المشروع مرة أخرى. قُسِّم جدول أعمال المؤتمر إلى أربعة موضوعات: التاريخ السياسي، التاريخ الاقتصادي، التاريخ الثقافي، التاريخ الاجتماعي[23]. وُجِّهت اتهاماتٌ مختلفة ضد اللجنة وتكوينِها. فعلى سبيل المثال، اعترض جلال السيد على وجود مؤرخين لم يؤمنوا بقدرة المشروع على البقاء منذ البداية، في حين لم يكن لأعضاء آخرين «أي علاقة بدراسة

---

(21) صلاح عيسى، **الثورة العُرابية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 40؛ جلال السيد [وآخرون]، «الثقافة والثورة،» **الكاتب**، العدد 63 (تموز/يوليو 1966)، ص 30-31، وJack Crabbs, Jr., "Politics, History and Culture in Nasser's Egypt," International Journal of Middle East Studies, vol. 6, no. 4 (October 1975), p. 395.

(22) جلال السيد، «تاريخنا القومي بين الحقيقة والتزييف،» **الكاتب** (26 أيار/مايو 1963)، ص 107-108؛ عيسى، المصدر نفسه، ص 41 و44، و Crabbs, Ibid., pp. 394-395.

(23) أحمد عبد الرحيم مصطفى، «ندوة إعادة كتابة التاريخ القومي،» **المجلة التاريخية المصرية** (1967)، ص 345.

التاريخ كموضوع أكاديمي». ألمح صلاح عيسى، عضو اللجنة، إلى حقيقةِ أنّ مدرسة «الفكر الاشتراكي لم تكن مُمَثَّلة». ففي رأيه، كان معظمُ الأعضاء من أساتذة الجامعات الذين انضموا من قبل إلى «المدرسة البرجوازية القديمة» أو كانوا مُعجبين بالمَلَكية السابقة. كان من الواضح أن الاتجاه «الاشتراكي الجديد» يواجه مستوياتٍ مختلفةً من المقاومة من المجتمع الأكاديمي القديم، كما كشفت وقائعُ المؤتمر[24].

كان المؤرخ محمد أنيس هو الممثِّل الرئيس للنظام الناصري في المؤتمر، إلى جانب وزير الثقافة، سليمان حُزَيِّن، الذي لم يقدِّم أيَّة مساهمة كبيرة في المناقشات. تبنَّى أنيس التأويل الاشتراكي للتاريخ، الذي مَوْضَعَ الدينامياتِ الداخليةَ للمجتمع في البنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية. وبرَّر «إعادة تقييم التاريخ المصري الحديث» من خلال الإشارة إلى «التحوُّلات الجديدة في مجتمعنا» والتي تضمَّنت تغييراتٍ سياسيةً واقتصادية وثقافية. وأوضح كذلك أن «هذه النظرية الثورية» لا تقتصر على الحاضر أو المستقبل، بل تمتدُّ إلى الماضي و»تراث الأمة»[25].

طالب أنيس، بنبرةٍ رسمية، بنَهْجٍ علمي يتناول تاريخَ الشعب، بنَهْجٍ قائمٍ على الحقائق والوثائق والحركة الحقيقية واتجاه التغيير. لقد أراد المؤرخين القادرين على ترسيم انتقال المجتمع المصري من «الإقطاعية» إلى «الرأسمالية» وأخيراً إلى «الاشتراكية». لقد تصوَّر هذه العمليةَ باعتبارها نتيجةً حتمية للتناقُضات الاقتصادية الداخلية وصعود الطبقات الاجتماعية الجديدة في مصر. ثم سأل جمهوره:

> أين نجد تاريخ الحركة الوطنية؟ إن المؤرخ المصري المخضرم، الرافعي، لا يكلف نفسه عناء أن يذكر في أعماله علاقات الإنتاج ولا قوى الإنتاج. ما كُتب حتى الآن لا يغطي الخلفية الاجتماعية للأحداث على الإطلاق. إنها الخلفية المادية التي تمنح التطورات السياسية معناها الصحيح.

اعتبر أنيس **الميثاقَ** المثالَ الأكثر إفصاحاً عن «المنهجية التاريخية» الحقيقية. لقد درس تجارِبَ وتطوُّرَ المجتمع المصري من أجل الفهم والتخطيط للمستقبل[26].

ومع ذلك، فإنّ مثلَ هذه الآراء لم تَرُقْ لجميع أعضاء المؤتمر. فباستثناء أحد المؤرخين

---

(24) السيد [وآخرون]، «الثقافة والثورة،» ص 31، وعيسى، المصدر نفسه، ص 44

(25) مصطفى، المصدر نفسه، ص 353، وعيسى، المصدر نفسه، ص 518

(26) مصطفى، المصدر نفسه، ص 353، ومحمد أنيس، «تاريخنا القومي في الميثاق،» **الكاتب**، العدد 63 (حزيران/ يونيو 1966)، ص 69-74.

الماركسيين الشباب، صلاح عيسى، لم يُعلن أحدٌ عن تحوُّله إلى الأسلوب الاشتراكي الجديد. وسرعان ما تدهورت العمليةُ برمتها إلى مناقشاتٍ عشوائية وتعميمات واسعة من دون هدف أو موضوع واضح. وأراد بعضهم أن تستكمل الحكومةُ جمعَ وتصنيف جميع الوثائق المتاحة، سواء أكانت **الكتب الزرقاء** البريطانية، أم **الكتب الصفراء** الفرنسية، أم الوثائق الدبلوماسية المصرية الرسمية. أكّد أحمد عبد الرحيم مصطفى أنه لا يمكن التفكير في إعادة كتابة التاريخ الوطني من دون الخطوة الأساسية الأولية للتوثيق الصحيح. وكرّر آخرون وجهاتِ نظرٍ مماثلةً في ما يتعلق بمجالاتهم الخاصة[27].

تساءل فاروق القاضي عن طبيعة التاريخ القومي الحقيقي: هل كان مقيَّداً بالفترة الحديثة أم أنه يغطِّي التاريخ المصري منذ زمن بعيد؟ لقد تجرّأ على القول إن الغرض التام من إعادة كتابة التاريخ كان تصحيح «سوء تفسير منهجي»، كانت خصائصه الآراء المسبقة و«التحيزات الشخصية». اعتقد أحمد عزت عبد الكريم أنّ على الرغم من القضاء على الإقطاع كنظامٍ اجتماعيّ في مصر، إلا أنه ما زال قائماً في تداعياته الأيديولوجية والثقافية. دعا إلى الحِكْمة والدقة عند استخدام القوالب النمطية الأوروبية في دراسة التطوُّر الداخلي للمجتمع الشرقي. وأشارت سهير القلماوي إلى أنَّ التاريخ الثقافي كان أصعب موضوع يمكن معالجته. لقد زُوِّر وشُوِّه من الحكومات العربية والمؤرخين لخدمة المصالح السياسية أو الاقتصادية. وبصفتها أستاذةً للأدب العربي، فقد شددت على الأهميةِ الحاسمة للأفكار في الأحداث التاريخية المتغيّرة. فإن من المستحيل، كما تعتقد، دراسة ثورة عُرابي من دون دراسة عبد الله النديم (1845-1896)، «أحد أكثر خطباء وكتَّاب عُرابي موهبةً» كما وصفه أستاذُ تاريخ أمريكي. ومن الطبيعي بما فيه الكافية أن الدكتور أنيس قد عارض القلماويَّ، وأكَّد أنّ الفرد كان مجرَّدَ نتاجٍ لظروفه الاجتماعية والمادية والسياسية، وليس العكس[28].

تبيَّن أنّ حجر العثرة هو تحديد حقبة التاريخ المصري الحديث. هل كانت مؤرَّخةً بالغزو العثماني عام 1517، أم ينبغي تفضيل حَمْلة بونابرت باعتبارها فجرَ التاريخ الحديث؟ الأكثر إثارة كان: كيف يمكن للمؤرخ المصري تحديد الظهور الدقيق للإنتاج الرأسمالي في مجتمعه؟ وهل ينبغي أن يُكتَب التاريخ، وفقاً لذلك، بناءً على الموضوعات والسمات العريضة، أم يجب أن يظل

---

(27) مصطفى، المصدر نفسه، ص 346-347.

(28) مصطفى، المصدر نفسه، ص 349-360، و A. Goldschmidt, "The Egyptian Nationalist Party, 1892-1919," in: P. M. Holt, ed., Political and Social Change in Modern Egypt (London: Oxford University Press, 1968), pp. 308-311.

نموذج المؤرخ هو السرد الزمني، الذي يقارب الواقعَ الاجتماعي كسجِلٍّ، وتسلسل من الأحداث، لا أكثر ولا أقل[29]؟

وهكذا، بهذه العملية الإقصائية، انتهى المؤتمرُ من حيث بدأ. لم يعاود الظهورَ من جديد. كرّس محمد أنيس وتلاميذُه أنفسَهم لجمْع ونشر وثائق ومذكرات سياسية جديدة إيماناً بتحقيق الهدف الحقيقي للميثاق. وضمِن هذا الاتجاهُ الدعمَ الكامل من الحكومة وسرعان ما أعاد كتابةَ التاريخ المصري على أساس المنهج الجديد. تُرِك المؤرخون والكُتَّابُ الآخرون لمتابعة الكتابة بأساليبهم الخاصة ما دامت الذاكرةُ الحيَّة للماضي، التي بُيِّنت في **الميثاق**، لم يُعبَث بها بالمناقشة أو الشرح الإضافي.

برزت موضوعات **الميثاق** وتعميماتُه الواسعة كمبادئَ توجيهيةٍ أساسية لأي عملٍ تاريخي مستقبلي في مصر. جرت إعادةُ النظر في ثورة عُرابي عام 1882، وإعادة تقييمُها إلى الحدِّ الذي أصبح فيه عُرابي كرومويل[*] المصري، الذي تمرَّد ضد السلطة الاستبدادية، وروبسبير[**] المسلم، الذي طالب بالمساواة والعدالة، فهو الثوري الراديكالي في أفضل تقاليد قادة العالم الثالث، الذي أكَّد سيادةَ واستقلال أرض آبائه. علاوة على ذلك، جرى تفسيرُ ثورة عُرابي بأنها نتيجةٌ طبيعية للتطوُّرات الجديدة في الهيكل الاجتماعي للمجتمع المصري. وقد صُوِّر قائدُها كممثِّل لتحالُفٍ واسع من القوى الاجتماعية والطبقية، وكثوري مكتمل، بحزب سياسي، وبرنامج واضح للعمل، وأيديولوجيا جديدة[30].

استُبْدل مصطفى كامل، مؤسِّس الحزب الوطني، بسعد زغلول، بوصف الأولِ الوطنيَّ المصريَّ الحقيقي بامتياز، واستُحضِر دورُ العوامل الاجتماعية-الاقتصادية لتأثيرها في التغيُّرات الشاملة والتحولات في المجتمع المصري.

كان مؤتمر عام 1965 بمثابة نقطة تحوُّل في التأريخ المصري. وقد كشَف عن مجموعةٍ متنوِّعة من الآراء والاختلافات الواسعة في المنهج. وتمتّع أولئك الذين عبّروا عن تعاطفهم

---

(29) مصطفى، المصدر نفسه، ص 360-365.

(*) اوليفر كرومويل (1599-1658) : قائد عسكري وسياسي إنجليزي ، هزم الملكيين في الحرب الأهلية الإنكليزية، وجعل انكلترا جمهورية، وترأس كومنولث إنكلترا (المترجم).

(**) ماكسميليان روبسبير (1758-1794) : محام وزعيم سياسي فرنسي، نادى بالإصلاح ، وهو من أهم شخصيات الثورة الفرنسية، وما تلاها في الحقبة المسماة عصر الإرهاب، وانتهت حياته بالإعدام على المقصلة (المترجم).

(30) أنيس، «تاريخنا القومي في الميثاق»؛ رفعت السعيد، **الأساس الاجتماعي للثورة العُرابية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1967)، وعيسى، **الثورة العُرابية**.

مع الأساليب والنظريات الجديدة بالرعاية المباشرة والتشجيع من النظام، في حين أن الفاترين والمؤرخين المترددين كانوا يميلون إلى التلاشي تدريجيّاً، وتُركوا لمتابعة أفكارهم واهتماماتهم في مجلات مغمورة ومنشورات خاصة. ظهر محمد أنيس كرمزٍ وباحثٍ مهيمن في ظل نظام عبد الناصر. لقد أُعِدَّ وعُزِّز حتى تفوَّقت سلطتُه وخبرته سريعاً على جميع المؤرخين الآخرين. بدأت مقالاته التاريخية في الظهور في الصحف والمجلات العلمية والمجلات الشعبية، مثل **الأخبار**، و**الجمهورية**، و**الأهرام**، و**الهلال**، و**الكاتب**.

والأهم من ذلك، أن مناقشات مؤتمر 1965 قد كشفت عن الهوية المزدوجة للثقافة المصرية، والتوتر الدائم بين ماضيها المحلي والإسلامي العربي. في واقع الأمر، فإنّ كلَّ المناقشات والخلافات كانت تدور حول موضوع التاريخ المصري وتحقيبه. ونادراً ما ظهر تاريخ «الأمة العربية»، الممتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج، على الإطلاق. وعلى الرغم من ذلك فإنّ **الميثاق** نفسَه كان يُضفي تعميماتِه الواسعة على مثل هذا التفسير. إنه لا يتطرّق أبداً إلى التاريخ العربي في حد ذاته، إلا كإثباتٍ لمركزية مصر في الأحداث العربية والإسلامية الكبرى ونقاط التحوُّل فيها. يُتَعامل مع مصر في جميع أنحاء **الميثاق** كوحدةٍ ثقافيّةٍ مُكتفيةٍ ذاتيّاً، كمجتمعٍ متطوِّرٍ تماماً في عمليةٍ تاريخية واضحة. إنها تقود أقطاراً عربية أخرى، وتدخل في اتحادٍ مع قطر عربي أو آخر، وتتعاطف مع مشكلاتهم. تُصبح القوميةُ العربية، كأيديولوجيا ناصر الرسمية؛ حملةً صليبية ذات قاعدة وشخصية وتاريخ مصري. وذلك مؤشِّرٌ واضحٌ على انشغالات عبد الناصر وأفكاره، وتحوُّل تركيزه إلى الإصلاحات الداخلية والتغيير الاجتماعي. لقد كان يقرِن التاريخَ بالسياسة لتأكيدِ، وتبرير، الاتجاهاتِ الأيديولوجية لليوم. لم تعد مصرُ تهتمُّ بالمشاريع العربية، إلا إذا اعتَبَرت أنها مهمةٌ لقضيتها ورسالتها. في ظل هذه الخلفية دخلت سورية والعراقُ ومصر في حوارٍ جديد عام 1963 لإعادة تقييم فشل «وحدة 1958» ومحاولة إنشاء اتحاد جديد. فشِلت مفاوضاتُ القاهرة بين الأقطار الثلاثة خلال آذار/مارس ونيسان/أبريل عام 1963 فشلاً ذريعاً. كانت مصر تشرع في مسارها الخاص بها، بهدف تجنُّب مخاطر الاتحادات والفدراليات المتعجلة.

استمر الاتجاهُ الذي بدأه **الميثاق** في اكتساب الزخم، حتى بعد وفاة عبد الناصر. رسَّخ مفهومُ التاريخ الاجتماعي وكيفيةُ تطبيقِه على دراسة المجتمع المصري نفسَه كموضوعٍ مهيمنٍ على الكتابة التاريخية المصرية الجديدة برمتها. وتماماً كما احتكر شفيق غربال، ومحمد صبري، وعبد الرحمن الرافعي وزملاؤهم وطلّابهم التأريخَ المصري حتى خمسينيات القرن الماضي، فقد هيمن محمد أنيس، وعبد العظيم رمضان، وأحمد مصطفى، ورفعت السعيد وغيرهم من المتحمسين لـ «التاريخ الاجتماعي»، على التأريخ المصري الحديث حتى الثمانينيات. اتبع هؤلاء المؤرخون، المنتشرون

في جميع أنحاء الجامعات ومراكز الأبحاث المصرية والعربية؛ موضوعاتِ ومقولاتِ هذا المخطط التاريخي الموجز **للميثاق**. كانوا يعتقدون أنّ دراسة الماضي يجب أن «تُنتج إجاباتٍ، في شكل مفاهيم وتعميمات، للمشاكل الأساسية للتغيُّر التاريخي في الأنشطة الاجتماعية للبشر»[31]. لم يكن من المفترض اكتساب المعرفة لمجرد المعرفة، بل كتمهيد للعمل السياسي والتغيير الجذري.

في أعقاب نشر **ميثاق** عبد الناصر الوطني وما تلاه من نقاشات في وسائل الإعلام المصرية، قرر السوريُّون الارتقاءَ إلى مستوى الحدث. لقد واجهوا التحدي بعَرْض رؤيتهم الخاصة للتاريخ العربي، ووسَّعوا نطاق النقاش ليشمل العرب ككُل. خفَّضت المقاربةُ السورية، من خلال القيام بذلك، من النسخة الناصرية إلى مجرد انشغال إقليمي بوحدة جغرافية محدودة، هي مصر تحديداً.

كانت كلٌّ من سورية ومصر منخرطة في ذلك الوقت في حملة دعائية. كان الناصريون السوريون لا يزالون يعلّقون آمالَهم على الحصول على موطئ قدم ثابتة في دمشق. فبعد وقت قصير من انقلاب آذار/مارس 1963، الذي أطاح النظامَ الانفصالي، بدأ الضبّاط البعثيون والناصريون في الجيش السوري يتنافسون على المناصب البارزة في الحكومة. ومع ذلك، فقد اختير أحد مؤسِّسي حزب البعث، صلاح الدين البيطار، رئيس وزراء، وسيطر أنصارُه على مجلس الوزراء الجديد، باستثناء حقيبة الدفاع التي حملها الجنرال محمد الصوفي، المؤيِّد المعروف للسياسات المصرية.

ومع فشل محادثات الوحدة الثلاثية عام 1963، اندلعت حربُ دعايةٍ مفتوحة، تؤلِّب دمشقَ ضدَّ القاهرة. وردَّ البعثيون السوريون بتطهير الجيش من الضباط الناصريين البارزين، ومن ثَمَّ إجبار أتباع عبد الناصر على الاستقالة من مجلس الوزراء. علاوة على ذلك، أصبحت تظاهراتُ الشوارع سمةً يومية في عددٍ من المدن السورية، ولا سيَّما حلب. حاول وزيرُ الداخلية البعثي أمين الحافظ وقفَ موجة الاحتجاجات الشعبية باستخدام الجيش. افتتح هذا التدبيرُ الصارم، الذي انتهجه الحافظُ لإسكات المعارضة، ما أصبح سمةً دائمة للسياسة السورية. فبعد حوالى عشرين سنة، في عام 1982، وجَّهت وحداتُ الجيش السوري، بدعمٍ من أسراب القوات الجوية، قوتها النارية الهائلة ضد مناطق سكنية كاملة في مدينة حماة من أجل طرد الفرق المسلحة لجماعة الإخوان المسلمين السورية.

وبحلول نهاية عام 1964، كان البعثيون يخوضون مواجهاتٍ شبهَ يومية مع تحالُف واسع من المعارضين. ساهم العديدُ من المنظّمات الناصرية والسياسيين المستقلين والضبّاط العسكريين وأتباع الإخوان المسلمين، بقيادة عصام العطار، وجمعياتٍ إسلامية أخرى، في التحريض، من

(31) John H. Plumb, The Death of the Past (London: Macmillan, 1969), p. 106.

خلال الجمْع بين المظالم الاقتصادية البحتة والقضايا الدينية. شهد البعثُ نفسُه صراعاً داخليّاً مكثفاً، تبلور أخيراً في ثلاثة اتجاهات رئيسة:

1- الجَناح القومي التقليدي، بقيادة مؤسسي الحزب المخضرمين، عفلق والبيطار.

2- «اللجنة العسكرية» (أعيدت تسميتُها لاحقاً باسم المكتب العسكري ولجنة الضباط) المؤلَّفة من الضبّاط البعثيين، التي تبنَّت برنامجاً راديكاليّاً لإعادة التشكيل الاشتراكي.

3- [الاتجاه] الماركسي، الهامشي إلى حد ما، ممثَّلاً بالمثقفين، أمثال ياسين الحافظ، وجورج طرابيشي.

وهكذا عندما قرَّرت وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية في عام 1965 أن تصوغ نسختَها الخاصة من إعادة كتابة التاريخ العربي، فقد التمست إسهاماتٍ تعكس إلى حدٍّ كبير النقاشَ الداخلي الدائر في الحزب الحاكم. نُشرت هذه المساهماتُ لأول مرة في المجلة الرسمية للوزارة، **المعرفة**[32]، وظهرت في مجلدٍ واحد في السنة التالية تحت عنوان: **كيف نكتب تاريخنا القومي**. وبحلول ذلك الوقت، تنحَّى عفلق من منصبه كأمين عام للحزب (نيسان/أبريل 1965)، وظهر صلاح جديد، الضابط العلوي، كرجلٍ سورية القويِّ (شباط/فبراير 1966). بعبارة أخرى، أطاحت القيادةُ القطرية أخيراً ممثلي القيادة القومية من المناصب الرئيسة للسُّلطة، فأدى هذا إلى تغييراتٍ طويلة المدى في السياسة والمجتمع السوريين. وبالتالي فقد شهد عام 1966 ظهورَ مجموعاتٍ اجتماعية جديدة، ساعدت رؤيتُها وسياساتُها في بناء الدولة السورية كقوةٍ إقليمية في حد ذاتها.

ومع ذلك، فإن الندوة التي نظَّمتها المجلة الرسمية **المعرفة** عام 1965، قد تجاوزت أهميتُها القضايا الثقافيةَ والأيديولوجيةَ العاجلة للصراعات السياسية الداخلية وتشكيل الفصائل المتنوعة في داخل حزب البعث. كانت أهميتها تكمن في الطريقة التي قاربَ بها النقاشُ المدعوم رسميّاً الإسلامَ وتاريخَ العرب، من زاوية مستقلّةٍ وعلمانية تماماً.

شارك في الندوة ثلاثةٌ من الأيديولوجيين البعثيين البارزين نسبيّاً: سليمان الخش، معلم سابق، وشاعر وصحفي، ووزير الثقافة والإعلام في (1964-1965)؛ وشبلي العيسمي، معلم سابق، وزميل مقرَّب من ميشيل عفلق، وعضو في القيادة الوطنية للحزب؛ وزكي الأرسوزي (1899-1968)، الذي كان يجري إعدادُه من طرف القيادة القطرية وفصيل صلاح جديد باعتباره المؤسِّسَ الأصلي للبعث. كان إدراج الأرسوزي بحد ذاته حدثاً جديراً بالملاحظة. لقد وُلد في عائلة علوية في مدينة الإسكندرونة، ويُنظر إليه على أنه قد جَلَب معه فريقاً كبيراً من «العلويين» إلى حزب البعث في عام

---

(32) مجلة **المعرفة** (وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية)، الأعداد 41-44 (1965).

1947، بمن في ذلك صلاح جديد وحافظ الأسد، الرئيس البارز لسورية[33]. وطبقاً لجلال السيد، وهو عضو سوري مخضرم في البعث - ولا ينبغي الخلط بينه وبين الاسم نفسه للصحفي المصري المقتبس منه أعلاه – فإنّ الأرسوزي كان لديه إيمانٌ ضعيف بالدين، وفسَّر ظهورَ الإسلام باعتباره مجرّدَ مؤشّرٍ على عبقرية الأمّة العربية. كما أكَّد أن الأرسوزي كان تلميذاً للفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، ولا سيما في ما يتعلق بنظريته حول أولوية الحدس[34].

حدد فؤادُ الشايب (1911-1980)، رئيس تحرير المجلة، نبرةَ الندوة بالتشديد على أهمية التاريخ في القرن العشرين باعتباره الفرعَ المعرفي القادر على تعزيز «معرفتنا بالإنسان». وأشار إلى أن وجود مناهج متضاربة لدراسة التاريخ كان «علامة صِحيَّة» يجب تشجيعُها. ومضى يقول: «في الوقت الحاضر نفهم بالتأكيد تاريخَنا بشكل أفضل بكثير من الطبري أو ابن خلدون. إن الشخص العادي المتعلم قادرٌ اليومَ على اكتشاف أخطائهما وإدراك أوجه القصور لديهما». وهكذا، فإنّ التاريخ لم يعد من الممكن أن يكون حدثاً متكرّراً، يكرر نفسَه بلا نهاية كما لو كان يشبه «سلسلةً من الولادة والموت، والحب والكراهية، والخوف والانتقام». وبعد أن كان الإنسان خاضعاً للتاريخ، فمن الواجب أن يكون التاريخُ سيرةً لصراعٍ مستمر للتغلُّب على الطبيعة البشرية وتغييرها. وبكلمات تذكِّرنا بكتاب نيتشه **استخدام وإساءة استخدام التاريخ**[35]؛ أشار الشايبُ إلى أن البهائم فقط كان لها تاريخ متكرر؛ لأنه «لا يوجد شيء جديد في حياة الفيل أو الأسد أو الثعلب». علاوة على ذلك، فإنّ كتابة التاريخ تُشبه «مغامرة رائدة، وغزواً، وتنويراً». وعبر هذا الضوء، فإنّ الحضارة الإنسانية، في جوانبها الروحية والمادية المتنوعة، يجب أن تفقد حاجتَها إلى الخصوصية، وأن تُصبِح سلسلةً من التجارب «وتلاقُحِها»، وتقابُساً متبادلاً للأفكار والآراء. وبالتالي؛ «يمكن النظر إلى التقدُّم البشري باعتباره حركةً ديالكتيكية متعالية بالمعنى الهيغلي-الماركسي، الممتلئ بالجمال والصلاح والوعد»[36].

كان المشاركون البعثيون حريصين على جَعْل إعادة كتابة التاريخ العربي جزءاً لا يتجزأ من أيديولوجيتهم القومية وجهودهم لإحياء الماضي الإسلامي في شكل جديد. برز الصراعُ الديني،

---

(33) Eric Rouleau, “The Syrian Enigma: What is the Baath,” New Left Review, vol. 45 (September – October 1967), p. 56.

(34) جلال السيد، **حزب البعث العربي** (بيروت: دار النهار، 1973)، ص 35-36.

(35) Friedrich Nietzsche, The Use and Abuse of History, translated by Adrian Collins (Indianapolis, IN: Bobbs Merrill Educational Publishing, 1979), p. 5.

(36) وزارة الثقافة السورية، **كيف نكتب تاريخنا القومي** (دمشق: وزارة الثقافة السورية، 1966)، ص 12-13.

أو الطائفية، والوحدة العربية، فضلاً عن منهجية ومبادئ تفسير الأحداث التاريخية، جميعُها؛ كموضوعات رئيسة في الندوة.

عبّر سليمان الخش، أحد المقرّبين من الأرسوزي، عن قَلَقِه بشأن الطريقة التي يجري بها تدريسُ التاريخ لتلاميذ المدارس. وأشار بشكل خاص إلى التبنّي التدريجي «للمنهجية الماركسية» من طرف عددٍ كبير من معلّمي المدارس. رُفِضت الماديةُ الجدلية والمادية التاريخية لمصلحة «منظور قومي اجتماعي». وبالنسبة إلى الخش، فإن هذا النهج الجديد، المستمد من الاحتياجات الخاصة للعرب، سيمكّن المؤرخَ من أن يكون موضوعيّاً ومحايداً تماماً في سرد الصراعات الدينية التي أعقبت ظهورَ الإسلام[37].

ناقش معظمُ المساهمين الصراعَ الديني والطائفيةَ في الإسلام بطريقةٍ صريحة وجديدة. جرى التعاملُ مع الأحداث المثيرة للجدل، مثل قتل الخليفة الثالث عثمان، والصراع اللاحق بين علي ومعاوية، ومقتل الحسين بن علي، والثورة العباسية ضد الأمويين؛ على أنها أمور من الماضي. إن هذه الخلافات، كما أوضح الخش، لها طابَعُها الخاص، ونشأت في ظروف معيّنة. تبنّى كلُّ معسكر مبدأً سياسيّاً معيّناً، الأمر الذي شكّل بدوره موقفاً دينيّاً. كان المؤرخون المسلمون أنفسُهم الذين رووا هذه الصراعاتِ مُناصرين لأسرةٍ حاكمةٍ أو أخرى. على الرغم من أن هذه الحالة كان لها مبرراتها في وقت معيّن في الماضي؛ إلا أنها لم تعد ذات صلة بالظروف المعاصرة للعرب. تواجه الأمَّةُ العربية، في الوقت الحاضر مشاكلَ غيرَ تلك المتعلّقة بالخلافة والهاشميين والأمويين والعباسيين. تتعلق الأسئلةُ الجديدة بـ «الاشتراكية والديمقراطية والوحدة العربية وطرد النفوذ الإمبريالي وتدمير إسرائيل». لقد حلَّت كلُّ هذه القضايا المعاصرة محلَّ القضايا القديمة، وهي حقيقةٌ تجعل من المتحتِّم على المؤرخين العرب أن يُخضِعوا الوقائعَ والرواياتِ التقليدية للمراجعة الشاملة وإعادة الفحص. من خلال تبنِّي هذا الموقف الجديد، يواصل الخش؛ على المؤرخ العربي أن يضع في اعتباره أنه يكتب للعرب الذين يعيشون في «حقبة ما بعد الإسلام»[38].

من أجل كلِّ ذلك، كانوا كثيرين أولئك الذين كتبوا تاريخ «ما بعد الإسلام العربي» بأسلوبٍ غريب وغير مخلص. ففي نصوصهم يتفجعون على الحسين، أو يندبون حظَّ الخليفة عثمان، بطريقة تذكّرنا بالأيام الماضية. ومع ذلك، أكَّد الخش؛ «إذا كانت هذه الممارسات طبيعيةً في الأزمنة الماضية؛ فهي اليوم ملفَّقة، ومصطنعة، وتؤدَّى بسوء نية»[39].

(37) المصدر نفسه، ص 32-38.

(38) المصدر نفسه، ص 19.

(39) المصدر نفسه، ص 29.

اعتقد زكي الأرسوزي أنه يجب على المرء في سياق تأليفِ كُتُبِ تاريخٍ للشباب أن يؤكد على أصول «مجتمعنا الحالي» والطريقة التي تشكَّل بها. ومن خلال تتُّبع الأسباب الكامنة وراء تطوُّرِ ظاهرة معيّنة، يجري تمكين المواطنين المستقبليين من تحديد ما هو جدير بالمحافظة عليه وما يجب التخلُّص منه. فعلى سبيل المثال، إذا سلَّط مؤرّخٌ الضوءَ على العوامل التي أدَّت إلى ظهور طائفة دينية معيّنة؛ فإنه يؤكد في الوقت نفسه «بُعْدَ هذه العوامل عن خصائص الحالة التاريخية الحالية، وأن ماء الحياة الذي يغذي تلك الطائفة سيجف، وأن التعصب الذي يتجلّى في العزلة الاجتماعية سيختفي»[40].

ومن ثَمَّ فقد أُفقِدَت نقاطُ التحوُّل في التاريخ الإسلامي أهميتَها بالنسبة إلى الحياة الحديثة والقضايا المعاصرة. لا يمكن استخلاصُ دروس ذات صلة من دراستها، سوى ضرورة إدراك المسافة التاريخية التي تفصل بين فترتيْن مختلفتيْن نوعيّاً. والأهم من ذلك أنّ هذا المنظورَ التاريخي يمهِّدُ الطريقَ لاكتشاف آخر لا يقل أهمية: فالإسلام نفسه يفقد دورَه المركزي في التطوُّر التاريخي للعرب، ويصبح حلقةً في سلسلةٍ من التقدُّم المستمر.

لذلك، فبالنسبة إلى سليمان الخش، فإنّ تاريخه القومي أوسع بكثير من تاريخ العِرق العربي، سواء في مراحل ما قبل الإسلام أو ما بعد الإسلام. فإنَّ العروبة تشمل، بالنسبة إليه، في نطاقها التاريخي، جميعَ الشعوب والأعراق الذين كانوا يسكنون بلادَ ما بين النهرين وبلاد الشام ووادي النيل وشمال أفريقيا واليمن. لقد انحدرت جميعُ الأعراق التي استقرت في تلك الأراضي من السلالة نفسِها من عرب شبه الجزيرة، أبطال الإسلام. علاوة على ذلك، فإنهم جميعاً يتحدّثون بلغاتٍ متقاربةٍ مشتَقَّةٍ من لغتهم الأم المشتركة. ينطوي التاريخ العُرُوبي، نتيجةً لذلك، على تعريفٍ عِرقي وجغرافي ولغوي وثقافي. فإن المصريين القدماء، والكلدانيين، والآشوريين، والكنعانيين، والآراميين، والعبرانيين قد «جرى تصنيفهم بشكل مضلل على أنهم «ساميون» من قِبَل علماء مختلفين، وكان يجب تسميتهم 'الشعوب العربية'»[41].

يستلزم التعريفُ الجديد أولوياتٍ تُمليها احتياجاتُ عصر مختلف. يجري إنشاءُ كل عنصر من عناصر التعريف ضمن شبكة من المفاهيم، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تكوينٍ يعمل في سياق حديث. وتُفترَض وظيفةُ العامل الديني في هذا الصدد في أهميتها الثانوية: فهي تتمكن من البقاء على قيد الحياة فقط من خلال الارتباط بأشياء أخرى، مثل الأُمَّة أو الدولة أو الحزب السياسي

---

(40) المصدر نفسه، ص 116-117.

(41) المصدر نفسه، ص 18-20.

وفلسفته. ومن ثَمَّ تجنَّب زكي الأرسوزي عمْداً رابطةَ الدين بإفرادِه «المساهماتِ التي قدَّمها العرب للثقافة المادية»، كموضوعٍ جدير بأن يغطيه نوعٌ جديدٌ من التاريخ. وأعطى مثالاً دورَ العرب في تحويل الأبجدية من الرموز الهيروغليفية إلى الحروف، ونشْر الأبجدية بين الشعوب الأخرى. علاوةً على ذلك، فإذا تبيَّن أنَّ ثقافةَ الأُمَّة تفتقر إلى خاصيةٍ أساسية معيَّنة، فقد أصبح من الضروري إجراء «دراسة مقارنة» بالثقافات الأخرى من أجل سدِّ العجز. لقد أشار إلى أنَّ العرب أهملوا الطبيعةَ وركزوا اهتمامهم بدلاً من ذلك على الأحكام الإلزامية للصواب والخطأ. وعليه فقد كان أيُّ شخصٍ يميل إلى التحقيق في أعماق الضمير الإنساني ويكتشف حقائقَه الأبدية يُسمَّى «نبيّاً». وعلى النقيض من ذلك، فقد كَرَّست الدولُ الهيلينية والجرمانية جهودها لدراسة العالم المادي واكتشاف الحقائق الكونية. ثم استخدمت هذه المعرفةَ في المساعي الصناعية والتكنولوجية. أكّد الأرسوزي أنّ المنهج المقارن قد كشف ضرورةَ التعاون بين الدول، وجعل من الممكن تجنُّب «الإفراط، والانحرافات، والضمور الثقافي»[42].

توصّل شبلي العيسمي إلى النتيجة نفسِها عن طريق استنكاره لطريقة التقليل من قيمة ثقافة العرب ما قبل الإسلام. فبالنسبة إليه، يمثّل تصوير الحياة في العصر الجاهلي على أنها مجرد وحشية تشويهاً واضحاً للأدلة التاريخية. كما أوضح أنَّ العرب القدامى قد حقَّقوا تطوُّراً ملحوظاً في المجالات المادية والثقافية قبل ظهور الإسلام بفترة طويلة. قدَّمت المملكةُ اليمنية في الجنوب والغساسنة في الشمال دليلاً على ذلك[43].

ربما كانت مساهمة ياسين الحافظ هي التي منحت الندوة نكهةً مميزة. لقد برز تعصُّبه للتفسيرات القومية المتطرفة للتاريخ باعتباره إرهاصاً لفِكْرٍ كان يكتسب نفوذاً متزايداً خلال الستينيات. لم تستثنِ نبرةُ حُجَجه وضرباتها أيّاً من المفاهيم الدينية، أو التحليل النظري لميشيل عفلق، منظِّر حزب البعث الرئيس. وبعد ذلك بوقت قصير، غادر الحافظُ البعثَ لتشكيل منظمة جديدة، «حزب العمال الثوري العربي».

لقد فتح مساهمتَه بعبارةٍ ماركسية مشهورة: «الأيديولوجيا السائدة هي أيديولوجيا الطبقات السائدة»[44]. إنّ هذا الاقتباس، الذي جاء من دون عزو، يمثّل للمثقف السوري المفتاحَ لفهْم الملامح الرئيسة للتاريخ العربي. ولذلك فإنه يشكِّك في موثوقية جميع المصادر الإسلامية. إن

(42) المصدر نفسه، ص 67-64.

(43) المصدر نفسه، ص 51-52.

(44) Karl Marx and Friedrich Engels, The German Ideology, part 1 (London: Lawrence and Wishart, 1974), p. 64.

هذه المصادر، المكتوبة في صيغة حَوْليات ثابتة أو حقب، وتتضمن ماجريات الأسر الحاكمة المتعاقبة كموضوع رئيسٍ لها، لا تقدّم للمؤرِّخ أكثرَ من مجموعةٍ من الحقائق الميتة، وتراكمٍ من الأحداث المتباينة، وعناصرَ من المعلومات المشتتة. وبالتالي فإنها لا تترك أي موضعٍ لتشييد النظرية أو التجريدات[45].

أما بالنسبة إلى عصر الحداثة، فقد أكّد الحافظ أنَّ هناك مجاليْن رئيسيْن سيطرا على الفكر العربي والتأريخ: «المكارثية الدينية» و«البورجوازية القومية». ومقارنةً بالنهج الديني، فإنَّ ديكارتية طه حسين، على الرغم من نوباتها القصيرة، قد مثَّلت خطوةً تقدُّميةً، إلى أن تعرَّض للترهيب، وأُجبر على الانضمام إلى صفوف المدرسة القديمة. من ناحية أخرى، انطلقت كتبُ التاريخ الحالية من المنهجية التعسُّفية للقومية البرجوازية. فبعض حلقات التاريخ العربي، مثل الصراع بين الفرس والعرب تحت حكم العباسيين، قد «جرى تضخيمُها بشكلٍ مصطَنَعٍ» من أجل تحديد أصول القومية العربية. ومع ذلك، فمن غير المجدي استخلاصُ خصائص أيديولوجية حديثة من الماضي البعيد، أو استنتاج صعود القومية العربية والاشتراكية من أحداث استثنائية منعزلة. صحيحٌ أنّ التاريخ الإسلامي، كما يشرح الحافظ، جزءٌ من «الواقع القومي»، إلا أنّ الأخير، وبغضِّ النظر عن جذوره التاريخية، هو أولاً وقبل كل شيء: التعبير عن حاجات العرب المعاصرين ووضعهم الحالي. وهكذا:

في دراسة تقدمية للتاريخ يبقى الحاضر والمستقبل مركز اهتمام الباحث. وهذا يعني إلقاء الضوء على جوانب من التاريخ أهملها المؤرخون التقليديون، سواء أكانوا دينيين أو قوميين بورجوازيين. إنّ كتابة التاريخ، من وجهة نظرٍ تقدُّمية هي إحدى الجبهات التي ينبغي النضال فيها، بغية تهديم البنى الفوقية للمجتمع القديم. أن المؤرخ التقدُّمي ينبغي أن يركّز اهتمامه على التناقض الجدلي القائم في حركة التاريخ.. ويكشف الصراع بين القديم والجديد. إنَّ الجدلية التاريخية هي الأداة الأكثر علميةً في دراسة التاريخ. ولكن هذه الأداة ينبغي ألا تتحول إلى ضرب من الذرائعية التي تزوّر التاريخ في سبيل حرص عاطفي على فوائد معيّنة للاتجاه التقدمي[46].

دفعت هذه التصريحاتُ وما شابهها عبدَ الله العروي، المنظّر السياسي والمؤرخ المغربي، ليصدر عام 1967 دعوةً جادة إلى القادة العرب الراديكاليين لاعتمادِ الماركسية، في صيغة منفتحة ومبدعة، كأيديولوجيا لدولهم القومية[47].

---

(45) وزارة الثقافة السورية، المصدر نفسه، ص 82-83.

(46) المصدر نفسه، ص 83-88.

(47) ‘Abdallah Laroui, L’ideologie arabe contemporaine (Paris: Francois Maspero, 1967), chaps. 3-4, et Youssef M. Choueiri, Arab History and the Nation State 1820-1980 (London: Routledge, 1989), pp. 168-169.

الفصل الخامس

التشخيص : سيد قطب
والمودودي: الجاهلية والتآمُر

على الرغم من وجود اختلافات أيديولوجية وسياسيّة تميّز الإسلاميين الراديكاليين عن الجماعات الإسلامية المعتدلة الأخرى، فإنّ كليهما يشترك في منهجية قَبْلِية ضمنية. توجِّه هذه المنهجيةُ تفسيرَهم للتاريخ والسياسة والمجتمع. إنها في الأساس وجهةُ نظرٍ ماهوية للعالم، أو نظريةٌ تُضفي على الأفراد وكذلك على مفاهيمهم صفاتٍ، وخواصَّ، وسماتٍ، دائمةً ومتأصّلة. وتُستخدم هذه الخصائصُ الثابتة كأداةٍ لتحليل وفهْم التطورات السياسية والدينية، بغضِّ النظر عن الزمان أو المكان أو الظروف. ومن ثَمَّ يكمُن هذا الجوهرُ الحتمي وراء كل ظواهر الوجود البشري ومظاهره الخارجية. وبهذا المعنى، فإنّ بناءً نظريّاً تحتيّاً، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجوهرية(*) أو الماهوية(**)، يفرِض فهماً للتغيُّر المادي والثقافي، باعتباره مجرد مدَّةٍ زمنية ضمن جوهر ثابت من الصفات الأبدية.

(*) الجوهرية أو الجوهرانية (Substantialism): مذهب فلسفي يعني أن وراء جميع الظواهر جوهراً ما معيّناً، أو مبدأً أولاً يكمن فيه وتكون جميع الظواهر حوله متغيرة، فهو في المذاهب المثالية الله، حتى يصل في الاعتقادات الاتحادية إلى اعتقاد أن الله هو الكون نفسه أو كامن فيه، والظواهر كلها تجليات له، وهو في المذاهب المادية شيءٌ مادي. ويُستعمل هذا الاتجاه في مجالات عديدة منها فلسفة التاريخ التي تعتقد أن التاريخ يسير وفق مبدأ كامن معيّن يفسّره ويوجّهه (المترجم).

(**) الماهوية (Essentialism): تطلق بالأساس على المذهب الفلسفي الذي يرى أصالة الماهية أي أنها سابقة على الوجود، وأن الوجود يعرِض للماهية. وبصورة أكثر تعميماً فهو اتجاه فلسفي يرى أن كل كيان يتضمن صفة أو مجموعة من الصفات الضرورية لتكوين ماهيته، أو التي تجعله هو هو. ومن ثَمَّ فإنها تعني في فلسفة التاريخ الاتجاهات التي تؤكد مفهومَ الهوية في تفسير التاريخ، وأن هناك مجموعة من السمات الثقافية المعينة التي تفسر التاريخ (المترجم).

فبالنسبة إلى سيد قطب، على سبيل المثال، كان الدافع إلى الحرب التي تشنُّها مختلف القوى ضد الدول الإسلامية هدفاً واحداً: تدمير الإسلام ومبادئه. ويؤكّد أنّ بعض الكتّاب والباحثين يشوّهون الحقائقَ التاريخية من خلال إرجاعِهم الحملات الصليبية إلى الأهداف المادية والاستعمارية. بل إن الإمبريالية الغربية الحديثة هي في الواقع «الستار للروح الصليبية التي لم تَعُد قادرةً على السُّفُور كما كانت في القرون الوسطى»[1].

ينطوي افتراضَ معركةٍ مستمرّةٍ ضد الإسلام من خلال حركات متشابهة على مر العصور على عاملٍ ثابت آخر: المؤامرة المتكررة على الدوام. لقد شرحت جريدة الإخوان المسلمين المصريين، **الدعوة**، في سعيٍ إلى تشويه سُمعة حزب البعث، أصولَه من خلال تقديم الرواية المزيفة الآتية:

عندما تحتَّم خروج الفرنسيين من الشام [في الأربعينيات]؛ أرادوا ألّا يخرجوا إلا بعد أن يورثوا البلادَ لكُتَلٍ سياسية تمشي في خطِّهم. واختاروا أحد الأذكياء الطلاب السوريين وهو ميشيل عفلق، الذي رُبِّي وأُنضج في الكنيسة تحت إشراف البابوية (في روما) من أجل إعداده كقائدٍ للتبشير بشكل يختلف عن كل تبشير، ولإلقاء سوريا في حالة ارتباط بالاستعمار، ثم لمدّ خيوطه خارج سوريا. وفي زيارة لميشيل عفلق قام بها للفاتيكان، وقف البابا أمام ميشيل باحترام وتقدير، وقال له: لقد فعلتَ في العرب أكثر مما فعلناه[2].

إضافةً إلى ذلك، فقد اعتُبرت هذه المؤامرة من نوع الهيدرا[*]، ونشأت مع نشأة الإسلام نفسِه. قد تختلف الأساليبُ المستخدَمة والأفراد المنخرطون من عصرٍ إلى آخر، لكنَّ الهدف كان دائماً إبادةَ الدين الحقيقي الوحيد الذي خاطب البشرية. تكتشف الرؤيةُ المفهومية الماهوية وتُدرك العدوَ نفسَه الذي يتنكّر تحت أقنعة متنوّعة. لقد تآمر كلٌّ من المشركين والمنافقين واليهود والمسيحيين والحكَّام العلمانيين والدول الشيوعية والأنظمة الرأسمالية واحداً تلو الآخر لتقويض أسس الإسلام[3]. وينبعُ قانونُ المواجهة الشامل هذا بين الإسلام وجميع أنظمة الفكر والتنظيم الاجتماعي الأخرى مِن حقيقةِ أنَّ معسكرين متعارضيْن تماماً لا يمكنهما التعايشُ السلمي في المجتمع نفسِه. لقد كان الصراعُ دائماً بين الإيمان والكفر، والشرك والتوحيد، أو الإسلام باعتباره الدين الخاتم والوحيد، وجميع الأنواع الأخرى من العقائد المزيَّفة والباطلة. لم تعد الديانة اليهودية

---

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط منقحة، 6 ج (بيروت: دار الشروق، 1401هـ/1981م)، ص 202.

(2) **الدعوة**، السنة 25، العدد 6 (تشرين الثاني/نوفمبر 1976)، ص 58.

(*) أفعى متعددة الرؤوس في الميثولوجيا اليانونية، والمقصود أنها مؤامرة متعددة الرؤوس والتكرارات على مر الزمن (المترجم).

(3) قطب، المصدر نفسه، ج 2، ص 924-925.

ديناً، بعد ولادة الإسلام، بل مجموعة مشوَّهة من المعتقدات والممارسات. والمسيحية أيضاً فاسدة ولا يمكن الدفاع عنها، ولا سيَّما في عقيدتها التثليثيّة التي تنافي وحدانيةَ الله، فضلاً عن افتقارها إلى التنظيمات الزمنية الواضحة في ما يتعلق بالحكومة والمجتمع. تشكّل القوميةُ والعلمانيةُ والاشتراكيةُ والشيوعيةُ والديمقراطيةُ والرأسماليةُ كِياناً واحداً تطوّر في الغرب في معارضةٍ مباشرة لرسالة الإسلام الأصيل. علاوة على ذلك، فقدْ فَقَدَ الحُكَّامُ المسلمون والباحثون والعلماءُ والكتَّابُ والصحفيون حقَّهم في أن يُطلَق عليهم اسمُ «المسلمون» حيث انضمُّوا إلى صفوف العدو من خلال تبنِّي قوانينه وطريقته في الحياة. في واقع الأمر، لم يعد الإسلام موجوداً، ويجب تأسيسُه من جديد. وكما يقول الراديكاليون، فإن المجتمعات الإسلامية ككلّ، قد تخلَّت عن دينها وارتدّت إلى حالة من الجاهلية، لا تختلف عن تلك التي ازدهرت قبلَ ظهورِ الإسلام في الجزيرة العربية.

كانت الجاهلية، كمفهومٍ راديكالي إسلامي، قد ظهرت لأول مرة من طرف الكتَّاب والزعماء السياسيين المسلمين في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي. جرى تطبيقُه في البداية على الهندوس الذين يمثِّل دينُهم وفقاً للمعايير الإسلامية شكلاً من الوثنية، ثم عُمِّمَ ليشمل جميعَ الفلسفات غير الإسلامية. يشير «الجهل الديني» أو الجاهلية في القرآن، في معناه الأصلي، إلى الظروف والممارسات التي سادت بين العرب الوثنيين. وقد تمثَّل جهلهم في رفضهم الاعتراف بوحدانية الله، أو معرفتهم برسالته وقوانينه الأبدية. واعتُبر أن هذه الرسالة [التوحيد] قد سُلِّمت إلى سلسلة طويلة من الأنبياء، بدءاً من آدم. ومن ثَمَّ عدَّ القرآنُ الإسلام الديانةَ المشتركة لإبراهيم وموسى وعيسى (ع)، ثم بلغت ذروتها في شكلها النهائي ومرحلتها الأخيرة في التعاليم والمبادئ التي نقلها الله بواسطة رئيس الملائكة جبريل، إلى خاتم الأنبياء محمد ﷺ. ومن ثَمَّ فإنّ النبيَّ العربي هو الرسول الأكثر أصالة، حيث إن مهمته تتمثل في إعادة الإسلام إلى أصوله النقية والكاملة. وبعد الوحي بالقرآن كان لأهل الكتاب فقط - اليهود والمسيحيين والزرادشتيين – الاختيار بين: إمّا التحوُّل إلى الإسلام الصحيح أو دفع جزية كمواطنين مَحمِيِّين من الدرجة الثانية في دولة إسلامية. واعتُبِر جميعُ المعتنقين الآخرين لمختلف المعتقدات: وثنيين أو مشركين، يعيشون تحت حكم الجاهلية، أي: غير عالِمين بالكُتب المقدسة.

نشر الهندي أبو الحسن علي الندويّ، رئيس ندوة العلماء في لكناو ((Lucknow)، في عام 1950، كتاباً بالعربية بعنوان: **ماذا خسِر العالَمُ بانحطاط المسلمين؟**. أصبح الكتابُ على الفور من أكثر الكتب مبيعاً، وحظِي باستقبال حارٍّ من عدد كبير من رجال الأدب المسلمين، وبخاصة في مصر حيث طُبع لأول مرة، قبل ترجمته إلى اللغة الأردية عام 1954. يسعى الكتاب في المقام الأول، وكما يشير عنوانه، إلى تفسير تدهور الإسلام من خلال تقديمِ سردٍ تاريخي لبزوغه وتوسُّعه

وتراجعه التدريجي. ويُتْبِع المؤلف تصويرَه «للانحطاط الإسلامي»، الذي يرى أنه حدث في عهد العثمانيين، بوصفٍ قاتمٍ لـ «جينالوجيا الحضارة الغربية»، يتضمَّن الإغريق، والرومان، والمسيحية، والمادية، ونظرية التطور، والقومية، والتقدَّمَ العلمي. إن حُكمَه لا لبس فيه: لقد أصبحت «أوروبا المسيحية» في حضارتها بأكملها «جاهلية – مادية». لقد أُجبر المسلمون على الانضمام إلى هذا السعْيِ المجنون إلى المادية، وتحولوا إلى مجرد «رُكَّاب» في قطارٍ قادمٍ من الدول الأوروبية. ومع ذلك، يؤكد الندويّ أنّ المسلمين كانوا مُحصَّنين في الأساس ضد «المادية الجاهلية»؛ لأنّ تُراثهَم الروحي كان لا يزال «محفوظاً في نقائه البكر»[4].

كتب سيد قطب، عام 1951، مقدمةً لكتاب الندويّ الذي جرى فيه التعبيرُ عن مصطلح «الجاهلية الدينية» كوصفٍ للحضارة الأوروبية المعاصرة. ويوضِّحُ قطب أنّ الجهل ساد مرة أخرى في العالم منذ أن فَقَدَ الإسلام دورَه القيادي. وبهذا المعنى، «فالجاهلية ليست فترةً من الزمن محدودة، ولكنها طابَعٌ روحي وعقلي معيّن، طابع يبرز بمجرد أن تسقط القيم الأساسية للحياة البشرية، كما أرادها الله، وتحلُّ محلَّها قِيَمٌ مصطنعة تستند إلى الشهوات الطارئة»[5]. كان قطب في تلك المرحلة لا يزال يتردد بين مدرستين فكريتين: الإصلاحية والراديكالية. لم تشكّل النتيجةُ الواضحةُ التي تؤكّد أنّ الإسلام نفسَه لم يعد موجوداً خارج دائرته الخاصة جُزءاً من أيديولوجيته، إلى أن توطَّدت الناصرية، وترسَّخت القوميةُ العربية كحركة شعبية.

وإضافةً إلى كتاب الندويّ، فقد ساهمت كتاباتُ المودودي في تعميق فكرة قطب عن الطبيعة الحصرية للإسلام. ومع ذلك، لم يسبق للمودوديِّ أبداً أن جازف بوَصْمِ الأيديولوجيات السياسية المعاصرة، إلى جانب بعض السياسيين والمثقفين والأفراد الضالين في العالم الإسلامي، بالوثنية. فلا يزال المسلمون عموماً يُعتبرون جديرين بحمل اسم دينهم بمجرد أن تُشرح لهم مبادئه بالكامل. ومن ثَمَّ على الرغم من أن «الجاهلية» قد أطلت برأسها في عهد الخليفة الثالث عثمان في (644-656)، وطغت على المجتمع الأموي (661-750) والعباسي (750-1258)؛ «فلا يذهب بأحدٍ الظنُّ في هذا الصدد أن كانت الجاهلية قد محت آيةَ الإسلام تماماً، وذهبت بآثاره جميعاً، وملكت عليه أمرَه من جميع الوجوه إبّان هجومها وطغيانها، بل الواقع إنّ الشعوب التي كانت خضعت لتأثير الإسلام حينئذ أو خضعت له فيما بعد، لم يزل باقياً أثر الإصلاحُ الإسلامي – قليلاً

---

(4) أبو الحسن علي الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، ط 10 (القاهرة: دار الأنصار، 1977)، ص 279-285. انظر أيضاً: Abu al-Hasan ʻAli Nadawi, Islam and the World, translated M. Asaf Qidawai (Lahore: The Academy of Islamic Research Publications, 1961), p. 181.

(5) الندوي، المصدر نفسه، ص 20.

أو كثيراً – مدى الدهر. ولم يكن إلا من تأثير الإسلام أنْ كان الآمرون المطلقون من الملوك تأتي عليهم من حياتهم أحيانٌ ترتعد فرائصهم من خشية الله، فيرجعون عن غيّهم إلى الرشد وعن ظلمهم إلى الإنصاف. [...] ومن كل ذلك: ظلَّ مستوى أخلاقِ الشعوبِ المسلمة أعلى وأرفع دائماً من أخلاق سائر الأمم»[6].

وعلى الرغم من الراديكالية التامّة في إصراره على العلاقة العدائية بين المفاهيم الغربية والأيديولوجيا الإسلامية، لم يفكر المودودي قط في إمكان النظر إلى مجتمعه الخاص على أنه ليس أكثر من خليطٍ من مجموعةٍ من المعتقدات والنُّظُم الوثنية. إنه لو فعل ذلك لكان قد قوَّض حقَّ الهنود المسلمين في هوية منفصلة، وبخاصة بعد تأسيس باكستان. إنّ الظروف الفريدة التي رافقت تطوُّرَ القومية الإسلامية في الهند أجبرت المودودي على تخفيف لهجته الراديكالية، بحيث إنه بحلول وقت وفاته 1979 أصبح حزبُه – «الجماعة الإسلامية» - مجردَ مجموعة ضغط تُموَّل من أصحاب المشاريع وملّاك الأراضي والدول الإسلامية المحافظة مثل المملكة العربية السعودية[7]. في المقابل، كان تشخيص سيد قطب متصلباً بلا هوادة في إدانته للجوانب الجديدة للجاهلية الدينية، مع النتيجة التي ترى أنّ المواجهةَ العنيفة فقط هي التي تحدد العلاقة بين قوى الشر وقوى الخير. كان هذا التبايُن في المواقف السياسية إلى حدٍّ كبيرٍ نتاجَ تجربتيْن تاريخيتيْن مختلفتيْن: استمرار نظام الرعاية في باكستان في مقابل تدميره في مصر عبد الناصر.

أولاً: الإصلاحية تلفظ أنفاسها

في أوائل الخمسينيات، كان سيد قطب لا يزال منشغلاً بقضايا العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية. ولاحظ بشكلٍ صحيح أنّ «العقيدة الوطنية»: «لم تعد تكفي، بدليل أنها لا تستطيع أن تقاوم العقيدةَ الشيوعية في كثير من أقطار الأرض». واستطرد قائلاً: إنّ فكرة العدالة الاجتماعية تطغى بقوة وثبات على حساب النَّعْرة الوطنية، ولا سيما في الأوطان التي لا تزال تقسِّم «أهلها إلى عبيد وأسياد»[8].

لم يكن قطب قد انضم في ذلك المنعطف 1951، إلى جماعة الإخوان المسلمين كعضوٍ نشط.

---

(6) S. Abul A'la Mawdudi, A Short History of the Revivalist Movement in Islam (Lahore: Islamic Publications, 1979), pp. 31-32.

(7) Hamza Alavi, "Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Ideology," in: Anita M. Weiss, ed., Islamic Reassertion in Pakistan (New York: Syracuse University Press, 1986), p. 36.

(8) سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ط 5 (بيروت: دار الشروق، 1978)، ص 59

لذلك لم يشعر بأيَّة قيود في إدانته للأوضاع الاقتصادية السيئة لمجتمعه، وكذلك الفشل الذريع لنظامه السياسي. كانت العبارات الافتتاحية لكتابه **معركة الإسلام والرأسمالية**، الذي نُشر عشية الثورة المصرية، تشير بوضوح إلى الحاجة الملحة إلى التغيير الاجتماعي:

هذا الوضع الاجتماعي السيئ الذي تعانيه الجماهير في مصر، غير قابل للبقاء أو الاستمرار...، ذلك أنه مخالف لطبائع الأشياء، ولا يحمل عنصراً واحداً من عناصر البقاء...، إنه مخالفٌ لروح الحضارة الإنسانية بكل معنىً من معانيها، مخالف لروح الدين بكل تأويل من تأويلاته، مخالف لروح العصر بكل مقتضى من مقتضياته. ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادئ الاقتصادية السليمة، ومن ثَمَّ فهو معطِّل للنمو الاقتصادي ذاته، بله النمو الاجتماعي والإنساني[9].

كان قطب يدرك تمام الإدراك أنّ دعوته إلى الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية ستقود بعضَ المجموعات إلى لصقه بوصمة الشيوعية. لقد انتقد هذه المجموعاتِ، التي تضمّ علماء «رجعيين» وسياسيين فاسدين وكتَّاب مرتزقين، بسبب قِصر نظرهم وغرورهم. كان على يقين من أن الانفجار الاجتماعي الوشيك يجب تفسيره من جهة العوامل الاقتصادية الجلية، بدلاً من الأيديولوجيات الثورية أو المعتقدات الدينية المتحمِّسة. إن اتهام دعاة الإصلاح الاجتماعي، والتشنيع على أنصارهم، وكونهم «شيوعيين، وخارجين على القانون، وفوضويين»، أو سَجْنهم، أو حَظْر صُحُفهم، أو قطع أرزاقهم، كلُّ ذلك سيؤخّر فحسب الانهيار الحتمي للنظام المتهدِّم. سيدوّي صوتُ الجماهير الكادحة، من الجياع والمعدَمين، في النهاية - ولن يُسكَت مرةً أخرى. لقد أكّد قطب أنّ هذه الجماهير، التي لم تسمع على الإطلاق عن الشيوعية أو أيَّة أيديولوجيات أخرى، هي التي تطالب بالتغيير. ومن ثَمَّ فقد كانت الثورةُ على وشك أن تندلع: بلا قيادة، عفويةً، ومدمِّرةً، ومتجذِّرةً في أسباب مادية فقط[10].

ثم شرع قطب في الكَشْف عن الخصائص الحقيقيّة لنظام الرعاية: انخفاض الإنتاجية، والتبذير، والفساد، والبطالة، والاستغلال، وتصاعُد الفقر الذي يقترن بِبغَاء واسع الانتشار، وجيوشٍ من المتسوِّلين المتجوّلين. في ظل هذه الظروف يُصبح الحقُّ في التصويت، وحُرّية الفكر، وإعلان أن «الشعب مصدر السلطات»؛ عباراتٍ فارغةً. كان موتُ الديمقراطية البرلمانية والرأسمالية أمراً مفروغاً منه بالفعل بالنسبة إلى قطب. ولذلك فإنّ ملايين المضطهَدين والجاهلين لا يصوِّتون ولا يقاطعون الانتخابات إلا «بإرادة أسيادهم وأصحاب العمل وملّاك الأراضي». وأصبح الحديث عن الدساتير والبرلمانات «مادة فكاهة»، وأمراً مجافياً تماماً لخطابِ أمةٍ «تريد الجدّ»[11].

---

(9) المصدر نفسه، ص 5.

(10) المصدر نفسه، ص 6-7.

(11) المصدر نفسه، ص 11-12.

من هنا كانت مصر تقف عند مفترق طرق، تتأرجح بين ثلاثة أنظمة للتنظيم الاجتماعي: الاشتراكية، أو الشيوعية، أو الإسلام. وفي هذا الثالوث السياسي، نادراً ما برزت الرأسماليةُ كبديل قابل للتطبيق. وغني عن القول إنّ قطب قد اختار النظامَ الإسلامي. عرض قطب نُسخته من الإسلام، لأجل أن تحلَّ محلَّ الأيديولوجيات المتاحة، باعتبارها «مزيجاً كاملاً» جديداً، تجمع بين الأبعاد الروحية للمسيحية، والأهداف المادية للشيوعية. وعلاوة على ذلك فإن هذه النسخة من الإسلام تحافظ على استقلالِ مصر وسيادِتها، على عكس الفلسفات السياسية المستوردة التي بشَّر بها أناسٌ يفتقرون إلى القومية الحقيقية والوعي بتاريخهم ككيانٍ حيٍّ[12]. هكذا كان قطب لا يزال يتمتَّع بالأمل في تحديث الإسلام من أجل تلبيةِ متطلَّبات البرنامج السياسي الراهن.

بقي على قطب أن يقنع قُرَّاءه بقابلية الشريعة الإسلاميةِ للتطبيق على المشاكل المعقَّدة للمجتمع الحديث. كانت نبرةُ حججه تدوّي بنهج دفاعي وعقليةٍ اعتذارية حريصةٍ على دحْض الاتهامات للإسلام بالمفارقة التاريخية. فبعد أن وضع قدماً في كلا المعسكرين – الإصلاحي والراديكالي - أجرى قطب مناقشةً مفصَّلة لدحض ما أسماه «الشبهات» أو «المفاهيم الخاطئة» عن الإسلام. أُدرِجت هذه المفاهيم الخاطئة تحت ستة عناوين:

1. بدائية الحُكم.
2. حُكم المشايخ والدراويش.
3. طُغيان الحُكم.
4. غُموض النصوص.
5. نظام الحَريم.
6. التعصُّب ضد الأقلِّيّات.

لقد أظهر أنّ المفهومَ الخاطئ لبدائية الإسلام هو نتيجةُ الخلْط بين النَّشْأة التاريخية للإسلام ونظامِه المجرَّد وتصوُّرِه. ففي حين أنّ الأولى كانت مشروطةً بحياة الصحراء البسيطة؛ فإن الآخر قادرٌ على التوسُّع والتطوير اللانهائي. وحتى الفقهُ الإسلامي لم يتوقفْ عن التطوُّر على مرّ القرون، واستجاب بشكل خلَّاقٍ للمشاكل الجديدة إلى أن استنزف انحدارُ المجتمعِ الإسلامي طاقتَه. اعترف قطب بصراحة أنّ الشريعة الإسلامية في حالتها الجامدة لا تلبّي احتياجاتِ المجتمعات الحالية: وكان يجب إعادةُ تفسيرها بحيث تعكس التنوعاتِ الحديثةَ للتجربة الإنسانية. ليسخر

(12) المصدر نفسه، ص 60-61.

المحامون والقضاة في مصر من الفكرة برمتها! يردُّ عليهم قطب بأنهم أكثر استحقاقاً للسخرية؛ نظراً إلى جهْلِهم وكَسَلِهم وافتتانهم بالحضارة الغريبة السائدة في وَسَطِهم. لم ينجح تطبيق القانون النابليوني من طرف الدولة لمدة سبعين سنة في إقناع الشعب المصري بعدالتِه وإنصافِه. لقد أظهر تكتُّل الجماهير في صفّ الخارجين على القانون، واعتبارهم أبطالاً جديرين بالإعجاب والتشجيع، عدمَ تلاؤم القوانين الأوروبية مع روح الشعب. فقط تلك القوانينُ الواعيةُ بالتطورات الحديثة والمغلَّفة بنقاء الإسلام، في آنٍ واحد، هي القادرةُ على الوفاء بالجوانب الإيجابية والسليمة للحضارة. وبعبارة أخرى، كان قطب يقترح استخدامَ الشريعة كدليلٍ توجيهي لاستنباط مدوَّناتٍ مبتكَرَة للقانون، مع الاعتراف في الوقت نفسِه بأحكامها القديمة.

وبعد أن أنقذ الفقهَ الإسلامي بتطهير تاريخه في بوتقة التجريد، التفت قطب إلى جثامينَ تاريخيةٍ أخرى. إنّ فكرة مساواة حُكم الإسلام لفكرة مشايخ الطُّرُق الصوفية والدراويش كاذبةٌ تماماً، كما أعلن قطب. فكلٌّ من المبادئ النظرية للإسلام وتطبيقِه الملموس قد دحضَ هذه التهمةَ البغيضة. نصَّ الإسلام دوماً على ضرورة الأهلية والكفاية لمسؤوليه وموظّفيه. لم يكن القاضي إلّا مسؤولاً عيَّنَتْه الدولةُ بحُكم تخصُّصِه في فرعٍ من المعرفة، وهو الشريعة الإسلامية. تماماً كما يقوم الطبيب أو المهندس بأداء مهمات محددة، فكذلك يفعل القاضي. ولم تجعله مهنتُه عضواً في هيئة دينية [إكليركية]؛ لأن الإسلام لم يكن كنيسة مُقيّدة بالمجال الروحي. ومن الناحية التاريخية، يتابع قطب، فإنّ الكفايةَ في الفقه الإسلامي لم تؤهّل شخصاً قطُّ ليكون في موقعِ السُّلطة، أو شَغْل مناصب القيادة والإدارة. فقط الكفاءة في مِهْنَةٍ معيّنة هي ما يحدّد مدى ملاءمة الشخص ومكانته في المجتمع، بغضِّ النظرِ عن مستوى معرفته الفقهية. وحتى التقوى، التي خصَّها الإسلام باعتبارها المعيار الأسمى للشَّرف، لم توضع في الحسبان. ومن ثَمَّ لم يكن القاضي في الإسلام رجلَ دين، بل كان مجرَّدَ مسلمٍ، عُيِّن للقيام بواجباتٍ محدَّدة بدقَّة، لا لسببٍ سوى خِبرتِه في الشريعة.

كذلك أضيفت مسكِّناتٌ أخرى مطمئنة لتبديد الشكوك المستمرة. أكّد قطب أن السُّلطة في الإسلام قد مورست نتيجةَ عملية شورى. كانت الأساليب والعمليات الإجرائية تِقنيّةً بحتة، وقد تتباين وتختلف باعتبار رأي الأمة كلِّها. ومع ذلك، فإنّ مبدأ انتخاب حاكمٍ مسلم وفقاً لإرادة الشعب كان ثابتاً بنصٍّ صريح من القرآن. وفي الأيام الأولى للإسلام اقتصر مبدأ المشاورة (الشورى) على المدينة المنورة. وبعد وفاة النبي ﷺ مدَّد الخليفةُ الأولُ أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذا الإجراءَ ليشملَ المدينةَ ومكة. وفي أيامنا هذه من الضروري أن يُستشار رأيُ الجماهير جميعاً. وتبقى التفاصيلُ التقنية قيدَ التطوير من أجل وضْعِ النظرية موضعَ التطبيق. يكمن دورُ الإسلام في إزالةِ جميع العقبات التي تضع الناخبين تحت رحمةِ أصحاب الأراضي أو أصحاب العمل أو أصحاب السُّلطان. وقال قطب إنّ حُريةَ

الاختيار هذه كانت تقتصر على انتخابِ حاكمٍ مُلتزمٍ بالفعل بتطبيق الشريعة في نُسختها المحدَّثة. وباستثناء العلوم النظرية والتطبيقية، مثل المهارات الفنية وفنون الحرب وزراعة الأرض، فإنه يجب أن يكون القانونُ الإسلاميُّ أساسيّاً وحاكماً مُلزماً لأوامره. ومن ثَمَّ فقد كانت طاعةُ الحاكم المسلم مشروطةً بتطبيقه للشريعة. فإذا انتهك مبادئها فقد بطلت طاعته. إنّ الدراويش ومشايخ الصوفية مستبَعَدون من نظام الحُكم الإسلامي. فكما أكد قطب، إن هذه الطوائف «المتبطّلة المتعطّلة»، التي تعيش على المعتقدات الخرافية، والتلاوة المستمرة لاسم الله والابتهالات والصلوات، ستُجبَر على الانخراط في العمل المنْتِج إلى جانب بقيَّة الأُمَّة.

هل يمكن اعتبار هذا النظام السياسي الذي ينظِّمه تقنينٌ مرِن، وتحكمه الجدارةُ، ويحثّ على فضائل العمل المنتِج، أنه يشكِّل خطراً على الحُريّةِ الفِكْرية؟

مرةً أخرى، يجري التفريقُ بين الإسلام التاريخي والإسلام المعياري كوسيلةٍ ضرورية للتوصُّل إلى نتيجة دقيقة. اعترف قطب أنّ اضطهادَ المفكّرين والفلاسفة والعلماء قد وقع تحت حُكم حكوماتٍ باسْم الإسلام في عددٍ من الدول، لكنَّ هذه الحكوماتِ ليس لها علاقة بالإسلام الفعلي. لقد اعتمد نظامُ هذه الحكومات على الجهل الفاسد والانحطاط الفكري، في حين أن الإسلام يمثّل التقدُّمَ والتنويرَ ومعارضةً شرسةً للظُّلم. وهكذا كان خطأً فادحاً المطالبةُ بإبعاد الإسلام عن الحياة العامة على أساس هذه الاستنتاجات الزائفة. ومن ناحية أخرى، سيُوَجَّه الاتهام نفسُه ضد الديمقراطية البرلمانية التي يقال إنها سائدة في مصر والعراق والأردن. هل هي ديمقراطية دستورية عندما يحقُّ لشرطي أن يعتقل أيَّ شخصٍ بتُهَمٍ ملفَّقَةٍ، وأن يعذِّبَه قبل مُثوله أمام محكمة قانونية مخوَّلة أن تُعلن براءتَه أو إدانتَه؟ ثم أتْبع قطب ذلك بروايات مروِّعة عن أساليب التعذيب المختلفة التي مارستْها حكومة إبراهيم عبد الهادي عام 1949 ضد الإخوان المسلمين المتَّهمين بمحاولات الاغتيال وأعمال التخريب. لقد اعتُقِل ما لا يقل عن أربعة آلاف من الإخوان المسلمين بعد مقتل رئيس الوزراء النقراشي، وهجومٍ آخر أُحبِط في أيار/مايو 1949 على رئيس البرلمان حامد جودة. وفقط بعد وصول حزب الوفد، أكبر الأحزاب السياسية، إلى السلطة في كانون الثاني/يناير 1950، أُطلق سراحُ الإخوان المسلمين المعتقلين من السجن. نُشِرت التفاصيلُ المروِّعة لنظام التعذيب الذي وضعه رئيس الوزراء عبد الهادي لانتزاع الاعترافات على نطاق واسع في الصحافة بعد سُقوطه. سعى قطب من خلال اقتباس هذه التقارير الصحفية، إلى التشكيك في ديمقراطية بلاده الزائفة، من جهة، ورَسْم تمييزٍ حادٍّ بين ماهية نظامٍ معيَّنٍ ومجرد تطبيقه المشوّه، من جهةٍ أخرى. لم يفعل قطب ذلك دفاعاً عن الديمقراطية، ولكن من أجل مدِّ هذا القياس إلى حقل الإسلام، بديلِه المفضَّل.

لقد تمسَّك قطب، تمشّياً مع موقفه التقليدي، بأن «الشؤون العلمية البحتة» تتجاوز المجالَ القانونيَّ للإسلام، في حين أنّ المسائل الاجتماعية، وأعمال العبادات، و«سائر ما يتعلق بروح الإنسان وفِكره» كانت تخضع لسلطانه. ومن ثَمَّ، فقد كان من الضروري تنفيذُ العقوبات التي قضى بها القرآنُ، بما في ذلك قطع يد السارق، وجَلْد الزاني وشارب الخمر. عرَضَ قطب الظروفَ المخفِّفة، مثل الجوع في حالة السرقة، والأدلة غير القابلة للدحض من خلال شهودٍ ثقاتٍ في قضية الزنى؛ كأمثلةٍ على رأفة الإسلام وتعاليمِه التشريعية القابلة للتكيُّف.

علاوة على ذلك، فقد كانت أحكامُ الشريعة وشروطُها واضحةً وقاطعةً، ولا تترك مجالاً للغموض أو الإبهام. ومما لا يمكن إنكارُه، يتابع قطب، أنّ علماءَ الأزهر كانوا مسؤولين إلى حدٍّ كبيرٍ عن تحويل الشريعة الإسلامية إلى متاهة من المصطلحات المحيّرة. حَجَبت كتابةُ الحواشي على الشروح وعبر أكداس من الجدل العقيم والأقوال المتعارضة، الأصولَ النقية للإسلام. يمكن التخلُّص من جميع هذه المؤلفات الدينية من دون تكبُّد أدنى خسارة. وكمثال على ذلك، شرحَ قطب بفخرٍ كيف أنّه كتب كتابيْن، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (1949)، و**السلام العالمي والإسلام** (1951)، من دون الرجوع مرةً واحدة إلى هذه الشروح والحواشي.

ظلَّ هناك مفهومان خاطئان آخران بحاجةٍ إلى توضيح: وضْع المرأة، ومكانة الأقلّيات.

قال قطب إنّ مؤسسة الحريم في التاريخ الإسلامي هي من أَصْلٍ تُركي، ولا يمكن لأحد أن يتهم الأتراكَ بأنهم أفضل المسلمين فهماً للإسلام، أو أنهم ينتمون إلى صحابة النبي! ومقارنة بمجتمعاتِ ما قبل الإسلام، فقد أحدث الإسلام قفزةً ثورية في وَضْعِ المرأة، لم تُضِف إليها الحضارةُ الغربية شيئاً جديداً سوى حرية الاستهتار. وتساءل، ما الذي تخشاه المرأةُ الفاضِلةُ من الإسلام بعد أن منحها أسمى الحقوق؟ لقد مُنحت الحقَّ في التملُّك، وكَسْبِ رِزقها بالطُّرُق الشرعية، وتزوُّج الرجل الذي تختاره، والخروج والدخول ما دامت ترتدي ثياباً محتشمة. وعلى الرغم من هذه المزايا التي لا يمكن إنكارها، فقد سكت قطب تماماً حيالَ غياب الحقوق السياسية للمرأة في النصف الثاني من القرن العشرين - وهي نقطةٌ سنعود إليها.

إنّ وضع الأقلّيات في الإسلام، مثل وضع النساء، كان وضعاً يبعث على التباهي، في تفوُّقِ الحريّة والتسامُحِ وسعَةِ الأفق. حتى الأتراك، الذين قيل في سياق آخر إنهم «حوّلوا المرأةَ إلى سِلْعة»، وخالفوا التعاليمَ الأصْلية للقرآن، جرى عرضُهم بشكل غير متوقع كمصدرٍ للفَخْر. وبعد أن شوَّه قطب مؤهلاتِهم الإسلامية من أجل إعفاء الإسلام من ممارساتهم الخاطئة، فقد جُلِب «الأتراك الوحشيون» أنفسُهم على أنهم شهودٌ عيان على الانفتاح «في العصور المظلمة» للإسلام. جرى اللجوءُ إلى وسيلة مألوفة، لُجئ إليها في ذروة الإصلاح الإسلامي، وهي الاستشهاد بمقطعٍ متدَاوَلٍ

بكثرة للمستشرق الأوروبي توماس أرنولد كإجابةٍ قاطعة عن ذلك الاتهام. وكما هو الحال في قضية النساء، كان قطب متردّداً في المجازفة وراء العمُومِيَّات والابتذال. فجرَّد قطب مذبحةَ الأَرْمَن التي قام بها الأتراكُ خلال الحرب العالمية الأولى من طبيعتها الدينية، وشرحها بمصطلحات سياسية بحتة، بما أنَّ المسلمين العرب في سورية قد تلقّوا من الأتراك معاملةً مماثِلة، وإن كان ذلك على نطاق أضيق. كذلك يعزو قطب اضطهادَ المسيحيين الأرمن والعرب المسلمين إلى «أرذل العناصر في الدولة العثمانية، تلك العناصر التي هي بطبيعتها شَغُوفةٌ بالدماء والقَسْوَةِ والإجرام، واستوى المسلمون وغير المسلمين في تلقّي ويلاتِها وآثامِها في طول البلاد». ففي حين أنّ المسلمين يميِّزون ضد الأقلّيات إما نتيجةً لأسباب سياسية، أو بالانتهاك لمبادئ دينهم، فإن الآخرين يضطهدون المسلمين دائماً لدوافعَ دينيةٍ[13].

ومع ذلك، فقد تفكَّك تحليلُ قطب، الذي أُجري على خلفيةِ المشاكل الاقتصادية والاجتماعية الحادة، إلى تصريحاتٍ متناقضة بمجرد أن أخذ على عاتِقِه إثباتَ ديمومة الروح الصليبية الغربية. ومن ثَمَّ فقد أعلنَ أنّ المسيحيةَ قد تحوَّلت في أوروبا والولايات المتحدة من كونها عقيدةً دينية إلى راية قومية. لقد كانت تُستخدَم فقط كذريعةٍ لاستنهاض الشوفينية في جميع البلدان المسيحية. وبعد أن أعلن في وقت واحد عن موت وانبعاث المسيحية في الغرب، خَلص قطب على الفور إلى أنّ «الحروب الصليبية لم تضع أوزارَها إلا في نفوس المسلمين وفي عالم المسلمين، فأما في العالم المسيحي فهي مَشْبوبة الأُوار»[14]. تصرَّف كلٌّ من الشرق (الشيوعية) والغرب (الرأسمالية) بالتواطؤ بعضهم مع بعض في هذه المؤامرة ضد الإسلام. قُدِّم تأسيسُ إسرائيل في عام 1948 كمثالٍ لا يمكن دحضه: إنها دولة تقوم على أساس الدين فقط - بما أنّ اليهوديةَ ليست جنسية، بل ديانة تشمل الروسي والألماني والبولندي والأمريكي والمصري واليمني، وجميع الأنواع الأخرى من الجنسيات - وتدعمها أو تموّلها بريطانيا العظمى والولاياتُ المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي. كان التفسيرُ الوحيد لمثل هذا العداء تجاه السكّان الأصليين في فلسطين، كما يعتقد قطب، مرتبطاً، من جهة، بالروحِ الصليبيةِ التي تقوم عليها السياساتُ الاستعمارية، وبالطبيعة الديناميكية والنِّضالية للإسلام من جهة أخرى[15].

كان قطب يبحث، بالنسبة إلى الجماهير – ملايين المصريين الكادحين والمحرومين والمضطهدين - عن الخلاص للإسلام وإنشاء نظام إسلامي. لقد أعلن للجماهير إفلاسَ

(13) المصدر نفسه، ص 63-92.

(14) المصدر نفسه، ص 94.

(15) المصدر نفسه، ص 95-97.

الديمقراطية البرلمانية، وفسادَ جميع الأحزاب السياسية، ومعارضةَ زعمائِهم - ممثِّلي الرأسمالية والإقطاعية - المطلقة لأدنى تحسُّنٍ للأوضاع الاقتصادية. علاوة على ذلك، كانت الإمبرياليةُ والرأسماليةُ المحلية حليفتين طبيعيتين، ومُتَّحدتين، من خلال مصالحهما المشتركة للسيطرة على مؤسسات الدولة. لقد رأى جورج لويد، رئيس الوزراء البريطاني، كما خلص قطب، أن الثورة المصرية عام 1919 ضد الاحتلال الأجنبي كانت نتيجةً مباشرة للازدهار وليس للفقر. من هنا كانت سياسة الإمبريالية وعملائها المتعمَّدة هي إبقاء الجماهير في حالة تجويعٍ، وذلك لمنْع اندلاع ثورة جديدة. كان من المحتوم أن تستمرَّ هذه الحلقةُ المفرغة من العَوَز والاستغلال «إلى أن تتولى الجماهير أمرَ نفسِها، فتنشئ من التشكيلات ما يملك الانتصارَ في معركة الانتخابات وغير الانتخابات»[16]. يشكِّل تنظيمُ الجماهير، والوعْد بتحديث الإسلام، بالنسبة إلى قطب الحلَّ الأمثل للأزمة الاجتماعية في بلاده. كانت العدالةُ الاجتماعية، وليس الشيوعية، هي الحلّ الوطني لبلدٍ فخورٍ بتاريخه الفريد وطابعه المستقلّ. وبعد عشر سنوات، في أعقاب انتصار الاشتراكية في مصر، فإن الوحدات الوظيفية لتحليل قطب - الفقر، والاستغلال، والعدالة الاجتماعية، والجماهير، والحملات الانتخابية، والحداثة الإسلامية، والولاءات القومية - فسحت الطريقَ أمام مفاهيم جديدة بقواعِدِها وأهدافِها.

كان قطب، في تشخيصه الجديد لخصائص القومية والعلمانية والاشتراكية والديمقراطية، مَديناً إلى حد كبير للندوي والمودودي في صياغة الأيديولوجيا الجديدة للراديكالية الإسلامية. ولهذا السبب سيناقَش تفنيدُه لهذه المفاهيم والمؤسسات من الآن فصاعداً بالاقتران مع سلفيه من الهند. وكذلك لا بد من أن يشار إلى نقاط التباعُد الأيديولوجي التي تميِّز الطابعَ القُطبي للراديكالية في سياق مَسْحِنا التحليلي.

ثانياً: القومية

كما رأينا، تتميز الراديكاليةُ الإسلاميةُ الحديثةُ بمعارَضَتِها الشَّرِسة للمفاهيم القومية وحركاتها. إنها تعتبر تفوُّقَ الدولة-الأمة في دلالاته العلمانية والأيديولوجية تهديداً مباشراً لتأسيس القواعد الإسلامية للولاء والسلوك. وفي حين يعتبر القوميون الأُمَّةَ أو مؤسساتِها المصدرَ النهائي للسيادة والشرعية، فإن الراديكالية الإسلامية تؤكد المبادئ القاطعة لنظام إلهي ثابت.

ربما كان المودودي هو مَنْ أنذر رفاقَه المسلمين لأوَّل مرّةٍ في الثلاثينيات من القرن الماضي

(16) المصدر نفسه، ص 113-121.

بمخاطر القومية العلمانية في ما يتعلق بمصالحهم وهويتهم. وفي وقت كانت فيه الحركةُ القومية تجتاحُ شِبهَ القارة الهندية، قرَّر المودودي التعبيرَ عن معارضته ومحاولة وَقْفِ المدِّ الذي هدَّد بسَحْق المسلمين والهندوس على حد سواء.

سعى المودودي في مقالة نُشِرت في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين إلى دحض القومية العلمانية من خلال تركيز الانتباه على تناقُضِها الجوهري مع المبادئ الكليّة للإسلام. أعلن تصوُّرُه التأمُّلي في التاريخ أنّ القوميةَ قديمةٌ قِدَم الحضارة نفسِها. ومن هذا المنظور فإنّ جذورها متأصِّلةٌ في الثقافات السياسية في بابل ومصر القديمة وبلاد فارس واليونان وروما. إنّ طبيعتها ثابتة، وتشكِّل سلسلةً تاريخية. ومن هنا، فإن مظاهرها الأخيرة في بلدان مثل فرنسا وبريطانيا واليابان تستنِدُ إلى الأُسُسِ نفسِها[17]. وعلاوة على ذلك، فسواءٌ أكانت القوميّةُ مبنيةً على وَحدة العِرْقِ أم اللغة أم المصالح الاقتصادية، فإنها تؤدي بلا توانٍ إلى الحروب والعدوان، وانقلابِ دولةٍ ضد دولة أخرى. وبعبارة أخرى؛ فإنها تعزِّزُ عصبيةَ ما قبل الإسلام الجاهلية[18].

إنّ النظام المفاهيمي القومي بأكمله، بالنسبة إلى المودودي، هو نهج غير عقلاني يدمّر الروابطَ الأعمقَ بين البشر. يقسّم ذلك النظامُ الإنسانيةَ إلى مجموعات عِرْقية، ويضع حواجزَ من اللغات داخل مجتمع ديني واحد، ويرسم حدوداً إقليميةً مُصطَنعة. وعلى النقيض من ذلك، ينظر الإسلام إلى كوكب الأرض بأكمله كمسكَنٍ للبشرية، ومن ثَمَّ يُذيبُ جميعَ هذه الانقسامات المفتعلة. تعلن تعاليمُ الإسلام أُخوَّة الإنسان، ممثِّل الله وخليفته في هذا العالم. ومن أجل إثبات وجهة نظره، يحوِّل المودودي الصراعاتِ القَبَليةَ والعائلية والاجتماعية، التي كانت متفشّيةً في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، إلى مشاحنات «قومية». يُعتبَر النبيُّ ﷺ قد بدأ كفاحَه ضد مثل هذه الولاءات وأكَّد على الوَحْدة المتجاوزة للفقراء والأغنياء، والعبيد والأحرار. وهكذا فإنّ أكثرَ أعداء الإسلام فَتْكاً هم: الإلحاد والشِّرك وعبادة الأصنام، إلى جانب «شيطان التعصُّب القومي والعِرقي». حورب هذا الأخيرُ من النبي محمَّدٍ طوال فترة نبوته من أجل القضاء على آثاره الضارة[19].

ومع ذلك، ففي أعقاب تدميره العديد من صُوَر الولاءات الضارة، فقد طرح النبيُّ مفهوماً جديداً لـ «القومية». يتعلق المفهومُ بطبيعة الإنسان الروحية والجَوْهَرية، بحيث تُتَجَاهل الاختلافاتُ المادية والعَرَضِية. إنه مفهومٌ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحقيقةٍ فطريةٍ - حقيقة عبادة الله، وأداء واجباته وطاعة الأوامر الإلهية. أولئك الذين يُعلنون إيمانَهم بهذه المعتقدات هم أُمَّةٌ واحدة، في حين أنّ جميع

---

(17) سيد أبو الأعلى المودودي، **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية** (القاهرة: دار الأنصار، 1978)، ص 9-13.

(18) المصدر نفسه، ص 15.

(19) المصدر نفسه، ص 26-36.

أولئك الذين يرفضونها هم أُمَّةٌ أخرى. وهكذا انقسمت الإنسانيةُ إلى قوميتيْن: الأولى قومية الإسلام والإيمان، والأخرى قومية الكفر أو الضلال. وغالباً ما يؤدي عدمُ قابلية التوفيق بين هذين النظاميْن إلى هجرة المؤمنين من دار الكُفْر من أجل الحفاظ على سلامة الإسلام والتحكُّم في أسلوب حياتهم. وبناءً على ذلك، فإن ولاء «المسلم القومي» لنظامٍ روحي وسياسي معيَّن، بدلاً من الأرض أو العِرْق أو اللغة، هو المعيارُ الذي يحدِّد مكان إقامته وعمله[20].

على خلفية هذه المواقف الأيديولوجية يمكن للمرْءِ أن يُدرك اللامبالاةَ التي أظهرها المودودي وأتباعُه تجاه الهِجْرَة الكارثية والمأساوية، سواء أكانت قَسْريَّةً أم طوعية، لملايين المسلمين من الهند عشية استقلالها عام 1947 إلى جمهورية باكستان التي أُنشئت حديثاً. يجب أن يُنظَر إلى هذه الهجرة على أنها نتيجةٌ لحركةٍ قومية حديثة، تهدف إلى تأكيد المصالح المنفصلة لمجتمعها. وفي حين هاجر الرسولُ وأتباعه من مكة عام 622 على أساس مؤقتٍ، فقد أدَّت خُطَبُ المودودي للجماهير المنتقِلة إلى باكستان إلى خلْقِ حدودٍ دائمةٍ لا رجعة فيها بين مجتمعيْن هنديّيْن. ومع ذلك، لم يقدِّم المودودي دعمَه المطلق للكيان الوطني للمسلمين الهنود حتى أصبح تأسيسُ باكستان أمراً واقعاً. قبل ذلك التاريخ، انخرطت «جماعته الإسلامية»، التي تأسست عام 1941، في حملاتٍ شرِسَةٍ ومريرة ضد «الرابطة الإسلامية» وزعيمها العلماني محمد علي جناح. وبحلول عام 1971، ولا سيَّما بعد انفصال بنغلاديش، أصبح المودودي وحزبه من المؤيدين بشدَّةٍ لدولتهم القومية بحيث إنه لم يعد من الممكن تحديدُ الخطوط الراديكالية لأيديولوجيتهم.

دعا المودودي في الستينيات، العقد الذي شهد ذِروةَ القومية في العالم الثالث، إلى إنشاء تكتُّلٍ من البلدان الإسلامية، مُحاججاً بأن الدول الأوروبية، على الرغم من افتقارِها إلى أيديولوجيا مشتركةٍ، كانت تتحرك نحو «هدف أوروبا الموحَّدة» من خلال تطوير المؤسسات الاقتصادية والسياسية المشتركة. يجب على المسلمين، الذين يواجهون مشاكلَ داخليةً وخارجية مشتركةً، أن يتَّحِدوا، لأنهم جميعهم يؤمنون «بإلهٍ واحدٍ، ونبيٍّ واحد، وكتابٍ واحد». ومع ذلك، فإنّ هذا الاقتراح، الموجَّه إلى رؤساء الدول الإسلامية الذين كانوا يخطِّطُون لعَقْدِ قِمَّةٍ إسلامية بناءً على دعوةٍ من المملكة العربية السعودية، كان في الأساس تصالُحيّاً في تقييمه للقومية:

بعد الحرب العالمية الثانية، كانتْ مختلفُ البلدان الإسلامية المنتشرة من الشرق إلى الغرب تنعم بالخلاص من الحكم الاستعماري الغربي. إنّ ظهور تلك الدول كدُوَلٍ مستقلّة منفصلة هو نتيجةٌ حتميةٌ لحركةٍ تاريخيةٍ لا يمكن تغييرُها. ما يؤسَف له هو أنّ جميع هذه الدول الإسلامية تتبع

(20) المصدر نفسه، ص 39-46.

نظريةَ القومية نفسَها التي تشرّبتْها من أسيادها الغربيين [...] إنهم ليسوا حتّى مدركين تماماً لحُكم الإسلام الثوري الذي بسببه يرتبط بعضهم ببعض، والذي يمكن أن يوحِّد شعوبهم المسلمة في أمة واحدة، ويعزِّزَ النياتِ الحسنةَ والتعاون فيما بينهم [...] [و] تحويلهم إلى رفاق سلاحٍ يدافعون عن الاستقلال الإقليمي بعضهم لبعض(21).

وعلى الرغم من رَفْض المودودي لمذهب القومية، فقد وافق تدريجيّاً، وعلى مَضَضٍ، على مبدأ الجِنْسية الوطنية. وكذلك فعل الندويّ الذي اختار، مثله مثل الملايين من المسلمين الهنود، البقاءَ في موطِنِه الأصلي. لم تنشأ الحاجةُ إلى مِثل هذا الحلّ الفِكْرِي والعملي في الظروف الخاصة لشِبْهِ القارة الهندية بقدر ما كان قطب معنيّاً بالأمر.

فبالنسبة إلى الراديكالي المصري، وبعد أن شَهد تفكُّكَ منظَّمته الجماهيرية وكذلك إعدامَ قادتِها أو سَجنَهم، فقد بَدَت القوميةُ وكأنها انحرافٌ بغيض. ومن ثَمَّ لم تكن هناك ضرورةٌ لنظريّة تاريخية أو منطقية لتفسيرِ وجْهِ انحرافِها التام. أصبح الأمرُ بالنسبة إلى قطب مجرَّدَ الإعلانِ عن عدم قابليتها للتطبيق في ظلّ نظامٍ إلهي إسلامي. إذا كان النبيُّ، بحسب قول قطب، كان قد أراد أن يبنيَ رسالتَه على القومية العربية، لكان قد وجَدَ أن من الأسهل بكثير أن يوحِّد العربَ على مِثْل هذا الأساس الأرضي. فقد كان النبيُّ ﷺ ينحدِر من القبيلة العربية الأبرز، قبيلة قريش، وعشيرته الشريفة، بني هاشم، ويلقَّب بـ «الصادق الأمين» لدوره كحَكَمٍ صادق، وكان يمكن أن يشنَّ حرباً للتحرُّر القومي، تستهدف تحريرَ الأراضي العربية من الهيمنة البيزنطية في الشمال، والاحتلال الفارسي في الجنوب. ثم كان بإمكانه بعد توحيد العرب تحت قيادته وسلطته أن يمارِسَ كلَّ هذه السُّلطةِ الهائلة لترسيخ مبدأ وحدانية الله مرَّةً واحدة وإلى الأبد، ويطلب خضوعَ العربِ لقوانينه. لكنّ الله، كما أوضح قطب، وجَّه رسولَه ليتبع طريقاً مختلفاً: فقد طُلب منه أن يُعلن على الملأ أنّه «لا إله إلا الله»، وأن يتحمَّل مع قلَّةٍ من أتباعه كلَّ المصاعب التي تلت ذلك. لقد قضى اللهُ أنّ القومية ليست الطريقَ الصحيحَ لتنفيذ قوانينه الأبدية. كانت تلك الحركةُ القومية ستحرّرُ المجتمعَ من الطغيان البيزنطي والفارسي، فقط ليحلَّ محلَّه الطاغوت العربي(22).

لقد أُدينت القومية العربية، التي اعتنقها قطب وزملاؤُه سابقاً لمساهمتها الإيجابية نحو هدف الوحدة الإسلامية الأوسع، بشكل مفاجئ على أنها شيءٌ بغيض شرير. وأصبح غضبُ قطب شديداً

---

(21) S. Abul A'la Mawdudi, Unity of the Muslim World, 5th ed. (Lahore: Islamic Publications, 1982), pp. 19 and 34.

(22) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2، ص 1005-1006.

لدرجة أنه وصف القومية بعبارات ازدرائيّة وتحقيرية. وقارن أتباعَها بـ «الحيوانات» التي تقطَّعت بها السبلُ في مستنقعٍ آسن. وفي إشارة غير مباشرة إلى الناصرية والبعثية، أشار مشدِّداً على الطبيعة الراقية للمجتمع الإسلامي العظيم التي قفزت فوق «العوائق الحيوانية السخيفة» للعِرْق واللون واللغة. وقال إنّ مثلَ هذا المجتمع الإسلامي كان أكثرَ بكثيرٍ من مجرَّدِ جيب عربي ضيق. لقد تألَّف المجتمعُ المسلم من «العرب، والفرس، والشاميين، والمصريين، والأتراك، والصينيين، والهنود، والبيزنطيين، واليونانيين، والإندونيسيين، والأفارقة»، وكان يمثّل المجتمعَ العالميَّ الأولَ والوحيد، بعد أن استندت حياتُه كلها إلى المثُل العليا السامية للانتماءات العَقَدِية[23].

أكّد قطب أنَّ العربَ، قبل مجيء الإسلام، كانوا تكتُّلاً لا قيمةَ له من القبائل، ومن دون أيَّة مكانةٍ قوميّة أو دوليّة. ثم حوَّلتهم رسالةُ النبي محمد ﷺ، في لحظةٍ تاريخية لم يسبق لها مثيل، إلى أُمَّةٍ استثنائية، تتحمل عبْءَ قيادة البشرية ووَضْعِ قيمها وأسلوب حياتها وأنظمتها الاجتماعية. وهكذا أصبح الإسلام، إلى الأبد، «البطاقة الشخصية» الوحيدة لهم. كان لدى العرب اليوم، كما في الأزمنة السابقة، أحد خيارين: إما أن ينهضوا بالمهمة الوحيدةِ المتاحة لهم ويحصلوا على احترام العالم، أو ينبذوها فيصبحوا مرة أخرى همَلاً لا يُذكر. لم يكن لدى العرب، إذا جُرِّدوا من هويتهم الإسلامية، أيُّ شيءٍ آخرَ يقدِّمونه للأمم أخرى. وأشار قطب بشكلٍ مؤثِّرٍ إلى مجالات العلوم والأدب والإنتاج الصناعي والتنظيم الاقتصادي، إضافةً إلى الفلسفات الاجتماعية والسياسية، وخلص إلى أنَّ جميعَ المجتمعات تقريباً قد تجاوزت العربَ من دون شك. وليس بإمكان العرب، ولفترة طويلة من الزمن، أن يطمحوا بعيداً في الإضافة إلى هذه المجموعة الرائعة من الثقافة المادية. ومن ثَمَّ فإنَّ إسهامَ العرب الفريد والجدير بالاعتبار سيكمن في مجال صَقْلِ حياتهم باللهب الأزلي للإسلام. ستضمن هذه المهمةُ الإسلامية الفريدة للعرب، وليست نسخةً خافتة من القومية المستوحاة من الغرب، ما كان لهم من قَبْلُ: قيادةَ الإنسانية والموقفَ المصاحب لذلك من تقريرِ مصيرها[24].

يبرُز تشديدُ قطب على الدور المميز للعرب في مصير الإسلام، الذي ظهر في تفسيرِه متعدد الأجزاء للقرآن الكريم، كأنه شذوذ نظري بقدر ما يتعلق الأمر بأيديولوجيته الراديكالية. ومع ذلك، فقد كتب هذا التفسيرَ **في ظلال القرآن** على مدى عشر سنوات، وبخاصة خلال فترة سَجْن المؤلف (1954–1964)، ثم خضع لتنقيحاتٍ مختلفة حتى أخرجه أخوه محمد قطب في الطبعة الحالية المحقّقة. وعلى الرغم من مراجعته المستمرة من المؤلِّف، ولا سيَّما بعد تحولُّه النهائي إلى الراديكالية، إلا أنه لا يزال من الممكن اكتشافُ آثار المرحلة الإصلاحية أو الحداثية في جميع

(23) المصدر نفسه، ج 3، 1561-1563، وج 4، ص 1888-1891.

(24) المصدر نفسه، ج 1، ص 511-512.

أنحاء النص. على سبيل المثال، في مناقشته للوظيفةِ الفريدة للعرب في تجْدِيدِ دين الله الصحيح، المشار إليها أعلاه، يسلِّط قطب الضوءَ على «تكوينهم القومي» على أنه مجرَّد نِتاجٍ للإسلام. يتماشى مِثْلُ هذا البيان مع وجهة نظرِ الإصلاحية الإسلامية، سواء أكانت من وجهة نظر عبده أم البنّا، بدلاً من صيغة التنظير الراديكالي. وفي حين أنّ الزعيمَ الديني الهندي، الندويّ، الذي شكَّلت كتاباتُه مصدراً رئيساً لقطب، كان يأمل من العالم العربي، بسبب تاريخه المجيد، وإنجازاته العظيمة وموقعه الاستراتيجي، من بين أمور أخرى، أن يتحمّل مهمةَ قيادة العالم الإسلامي بالكامل؛ فقد كان المودودي صامتاً تماماً بشأن هذه المسألة بالذات. في هذا الصدد، لا يمكن تمييز نهج قطب الراديكالي عن نهج المودودي. فبعد أن قطع الحبلَ السُّري لمرحلته الإصلاحية أخيراً، أناط قطب قيادةَ البشرية بـ «المؤمنين بوحدانية الله»، بغضّ النظر عن جنسيتهم أو موقعهم الجغرافي. علاوة على ذلك، ففي هذا الإصدار الجديد من التفسير، يقول قطب إن العرب نسوا أنهم عربٌ قبل الخروج لغزو ممالك واسعة تحت راية الإسلام[25].

ثالثاً: العلمانية والديمقراطية

يَجمَع الراديكاليون الإسلاميون عادةً بين العلمانية والديمقراطية؛ لأن كلتيهما تُمثّل اغتصاباً لحاكمية الله، وتُنيط مهمةَ التشريع بالوسطاء البشريين. ففي هذا النظام تُستمَدُّ صحةُ المبادئ والأوامر القرآنية مباشرةً من الله، الذي أنزل رسالتَه في شكلٍ كامل ونهائي على نبيه المصطفى محمّد ﷺ. ومن ثَمَّ توضع السيادةُ والشرعيةُ بصورة لا نزاع فيها خارجَ نطاق المسعى الإنساني.

فبالنسبة إلى المودودي وقطب، المشرِّعون هم وُكَلاء الله وموظَّفوه الموثوقون، فيجب ألّا تعبِّر تصريحاتُهم وقراراتُهم عن أيَّة إرادةٍ حُرَّةٍ لهم، أو أن تعكس رغباتِ أغلبياتٍ علمانية. ومن ثَمَّ ينخرط النوَّابُ والقضاة في أنشطة شِركية مماثلةٍ لعبادة الأصنام أو الصور التي يصنعها الإنسان، بوضعهم قوانينَهم الخاصة دون الإشارة إلى السلطة الأصلية للكتاب المقدس [القرآن]. وبهذا المعنى تُعتبر الديمقراطية العلمانية انتهاكاً متعمَّداً للقوانين الإلهية ورجوعاً إلى زمن الجهل الوثني (الجاهلية).

تقوم الحضارةُ الحديثةُ كلُّها، في تحليل المودودي، على ثلاثة مبادئ: العلمانية، والقومية، والديمقراطية. ظهرت العلمانية، أو فكرة استبعاد الخالق من «التدخُّل» في الحياةِ الاجتماعية للناس، لأول مرةٍ في الغرب كردٍّ فِعلٍ ضد اللاهوتِ المدرسي(*) وفَرْضِه من طرف الكهنة ذوي العقليات

---

(25) المصدر نفسه، ج 4، ص 2370، وج 6، ص 3980، وسيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط 7 (بيروت: دار الشروق، 1980)، ص 235-236.

(*) هو اللاهوت المسيحي الذي كان سائدا في العصور الوسطى (المترجم).

الضيقة والباباوات الظَّلاميين. لقد أوضح المودودي أنه جرى تحويلُ العلمانية تدريجيّاً إلى «نظرةٍ عالميّةٍ مستقلّة»، وأصبحت «حجر الزاوية في حضارتهم الحديثة». انقطعت العلاقةُ بين الإنسان والله عمداً[26]. علاوة على ذلك، فإن العلمانية، على الرغم من انتشارها في المجتمعات المعاصرة، هي فكرةٌ حمقاءُ وسخيفة. فما دام العلمانيون يدَّعون أنّ «الدين هو علاقة شخصية بين الفرد والله»، فليست هناك إمكانيةٌ لتجنُّب العواقب المنطقية لهذا القَبول منهم. فإن مجرد الاعتراف بوجود الله يستلزم الإيمان بسيادته وحُكمه. فليس ثمة فَصْلٌ بين الإيمان بالله والالتزامِ بأوامره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما يؤكد المودودي. فقط قد يجازِف شخصٌ مجنون بالتفكير بخلاف ذلك. وبصرف النظر عن عدم منطقيّتها، تقود العلمانيةُ إلى الفساد والظُّلْم والخيانة. إنّ تطبيقَها في أي مجتمعٍ يحرِم الإنسانَ من الهداية الراسخة والقواعد العادلة. فحالما تُستبدَل أوامرُ الله، تتناوب النزواتُ والرغبات العابرة في عالمٍ من الفوضى. يفتقر التشريعُ العلماني، المتغيّر والمؤقّت، إلى المعيار الأخلاقي لجَعْل الأفراد يمتثلون طواعيةً لقوانينه. ومن ثَمَّ يُلجَأُ إلى القوة الوحشية، ما يؤدّي إلى اختلال الحياة الاجتماعية[27]. على هذا الصعيد كان كلٌّ من قطب والمودودي في اتفاقٍ تامّ تقريباً.

بالنسبة إلى قطب فإنّ جميعَ أساسيات عقيدة الإسلام ومبادئ قوانينه كلٌّ واحدٌ؛ وهذه الأخيرة هي ترجمة واقعيةٌ للأولى. فقط بعد قرون من «الأساليب الجهنمية الخبيثة»، جرى فَصْل الحصرية التشريعية لله (الحاكمية) عن مسألة العقيدة في عقول المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء. إنّ العلمانية مجرّدُ انحرافٍ، مثل الإلحاد أو الفجور؛ يُفْسِد المسارَ الطبيعي للطبيعة البشرية. وباستثناء الإيمان بإله القرآن، المطابق لما هو موجودٌ في الميول الفِطْرية والغريزية للبشر، فإن جميع الأفكار الفلسفية أو الأيديولوجية الأخرى تعمل على نَصْب حواجزَ من الحلول المصطنعة والخيالية. يمكن بوضوحٍ تعيينُ الانحراف والتآمر باعتبارهما أكثر الآفات تدميراً للإسلام على الإطلاق، كما كان قطب مولعاً بالتكرار. وكان كلاهما نتيجةً لخطَّة طويلة الأجل دبّرتْها قوىً داخليةٌ وخارجيةٌ. كان المجتمع الإسلامي محكوماً بالشريعة لمدّة ألف عام، وأصبح حَدَثاً مُعجِزاً إذا قورن بالمجتمعات الأخرى. ثم أدَّتْ «غَطْرسةُ العلوم الإنسانية» والازدهار والتطور المادي بالناس إلى البحث عن حلولٍ تلبِّي احتياجاتِهم خارجَ القرآن. وكان ذلك برفقة أربعةَ عشرَ قرناً من المؤامرات اليهودية والمسيحية، كما يمضي سيد قطب في القول. كانت نتائجُ هذه الاعتِداءات المدبَّرة واضحةً بشكل خاص في الأراضي التي كانت تشكِّل في السابق دارَ الإسلام: فقد توقَّف جميعُ سكَّانها عن كونهم مسلمين وعادوا إلى عصر الجاهلية.

(26) سيد أبو الأعلى المودودي، «بين الحضارتين الغربية والإسلامية،» **المسلمون**، السنة 8، العددان 2-3 (1963)، ص 134-138، وقطب، **في ظلال القرآن**، ج 4، ص 1944.

(27) المودودي، المصدر نفسه، ص 254-256.

وجَّه قطب انتقاداتِه الشديدةَ لسياسات أتاتورك العلمانية. نظر إلى الرئيس التركي مراراً على أنه مجرّد أداةٍ من صُنع الصهيونية العالمية والمسيحية، لغرضٍ وحيدٍ، هو تدمير آخر رمز للسيادة الإسلامية - الخلافة. وعلى عكْسِ الأدلة التاريخية الموثوقة، يفترض قطب أنّ الحُلَفاءَ قرّروا سحبَ جيوشهم من اسطنبول عام 1922 كمؤامرةٍ محسوبة:

فلما أرادوا تحطيمَ «الخلافة» والإجهاز على آخر مَظْهَرٍ من مظاهر الحكم الإسلامي صنعوا في تركيا «بطلاً»!.. ونفخوا فيه. وتراجعت جيوش الحلفاء التي كانت تحتل الأستانة أمامه لتحقِّقَ منه بطلاً في أعين مواطنيه. بطلاً يستطيع إلغاء الخلافة، وإلغاء اللغة العربية، وفصل تركيا عن المسلمين، وإعلانها دولةً مَدَنِية لا علاقة لها بالدين! وهم يكرّرون صنع هذه البطولات المزيفة كلما أرادوا أن يضربوا الإسلام والحركات الإسلامية في بلد من بلاد المسلمين، ليقيموا مكانه عصبيةً غير عصبية الدين! وراية غير راية الدين[28].

وبصَرْف النَّظَرِ عن نُفُوره الواضح من علمانية أتاتورك المعلَنَة، فمن الواضح أن الانتقادَ اللاذع من قطب ذا صلة مباشرة بنظام عبد الناصر، عدوِّه المباشر. ففي تفسيره لآية قرآنيةٍ مُرتبطة بممارسات المشركين في الجزيرة العربية: (**وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إلى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إلى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**)[29]؛ يصرِّح قطب أنّ هذا التقسيم الخادِعَ للأموال، الذي يُجعل به أنصباءُ لله وللأَصْنامِ الوثنية من طرف المتعبِّدِين المنافقين، هو السِّمةُ المميزة للمجتمعات المعاصرة. وكما يشدد قطب قد تخضعُ الأوثانُ والظروفُ لتغييرات واضحة، ولكنّ جوهرها الأساسي يبقى كما هو. بهذا المعنى، يخشى القادةُ السياسيون المعاصرون عواقبَ الكَشْف عن معتقداتهم الحقيقية أو لا يقدرون على التباهي، مثل الشيوعيين، بإلحادِهم، فيزعمون احترامَ الدين، ويتظاهرون باستمدادِ قوانينِهم من الدين. وبالنسبة إلى قطب، فإنّ مثل هذا التظاهُر، بقدر ما خدّر العاطفةَ الدينية المتبقيّة لدى الجماهير، وإن كانت عاطفةً غامضةً، فإنّه يتفوَّقُ في الشرِّ والوحشية على أساليب الماركسيين الإلحاديين. يدفعُه هذا الخطُّ من التفكير إلى استخلاص درسيْن رئيسيْن حتى لا يكرر الجيلُ الجديد من الراديكاليين الإسلاميين أخطاءَ أسلافهم الإصلاحيين. **أولاً**، لا ينبغي للإسلاميين أن يُهدروا طاقاتِهم في انتقاد الجزئيات الهزيلة لبعض الأنظمة الإدارية، في حين أنّ الدستور الكامل لدولةٍ ما يقوم على أساسٍ غير إسلامي. **ثانياً**، ما دامت السلطاتُ تحصر الدينَ في المجال الروحي، وتُنْكِر

---

(28) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 6، ص 3557-3558.

(29) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية 136.

بالتالي صلاحيتَه كنظامٍ اجتماعيٍّ اقتصاديٍّ وسياسي، فيجب اعتبارُ جميع أفعال هذه السلطات وسياساتِها انتهاكاتٍ جسيمة للنظام الإلهي المقدّس[30].

وُضِعت هذه الإشارات التحذيرية لتنبيه الأنصار المرتَقَبين ضد الأنظمة ذات الوجهين، والتي، خلافاً للجمهورية التركية، تعترفُ بالولاء الثابت لرسالة الإسلام من جهة، وتطبّق القوانينَ والمبادئَ العلمانية من جهة أخرى. ومن الأمثلة على ذلك بالطبع: مصر الناصرية، الخصم الرئيس لقطب. تُستخدَم النظريةُ التآمريّة نفسُها، التي تنتشِر لحساب تفسير جميع المصائب التي حلَّت بالإسلام تقريباً، في هذا السياق كجهازٍ استكشافي، قادر على رصد التديُّن الظاهري لهذه الأنظمة. فيؤكد قطب أنّ المؤامرة، التي تعمل تحت ستار جديد، لم تتوقفْ أبداً عن إثارة أيديولوجياتها السامّة. فعلى الرغم من أنّ أتاتورك نجح في تدمير الخلافة، إلا أن تجربته التركية، كونَها علمانيةً بصورة سافرة، قد فشلت في أن تصبح نموذجاً لبقية المنطقة. ومن ثَمَّ فبعد أن لاحَظَ العالَمُ المسيحيُّ والصهيونيةُ العالمية النتائجَ الهزيلةَ لعمليتهما، وعزمَا على تجنُّبِ تكرارِ الأخطاء السابقة، جرّبا أذرَعهما في تجارب سياسية جديدة، آمِلَيْن في تحقيق الغاية نفسِها بوسائلَ مختلفةٍ. ومن هنا جاء هذا الستارُ من الدّعاية الدينية والمشاركة المؤسفة من العلماء في نشرها. فمن خلال توجيه استنكارهم إلى نقاط ثانوية، يعطي هؤلاءِ العلماءُ عن قصد أو عن غير قصد الانطباعَ بأن جميع الأمور الأخرى في حالة صحيحة. وعلاوةً على ذلك، فقد قام وكلاءُ المسيحية والصهيونية الآن بتكثيف جهودهم من أجل مَنْحِ النموذج التركي سماتٍ جديدةً، معتبرين أنّه إحدى «حركات البعث الإسلامي». إنّ مِثْلَ هذا الادِّعاء، كما يواصل قطب، قد صُنع لإخفاءِ حقيقةِ أنّ أتاتورك نفسه قد أَعْلنَ بفَخْرٍ أنّ أيديولوجيته «علمانية» خالصةٌ عازمة على النَّبْذِ الكامل للدين من الحياة العامة[31].

وعلاوة على ذلك، فإن الدولَ العربية الجديدة، من خلال اعترافها بالولاء للإسلام، تمثِّل خطراً أكبر من خطر حركة أتاتورك اللاإسلامية الكافرة. فإنها، بمساعدةٍ وتحريضٍ من الموارد المالية والفكرية والسياسية لليهود والمسيحيين والشيوعيين - الأعداء الألدّاء للإسلام - ترفع راية الإسلام بشكل خادع من أجل منع ظهور الحركات الجديدة للبعث الإسلامي. والأهم من ذلك، إنّ «هؤلاء السذَّج الذي يدعون أنفسهم مسلمين»، الذين ما زالوا يُظهرون إحجاماً غير مُبرَّر عن وَصْفِ هذه الأنظمة الحديثة بصِفة «الشرك والوثنية»؛ هم في رأي قطب أكثر خطورة من أعداء الإسلام

---

(30) قطب، المصدر نفسه، ج 3، ص 1213-1220.

(31) المصدر نفسه، ج 3، ص 1220-1221.

الواعين[32]. وهكذا وصل تحليلُه إلى نهايته المنطقية: يجب التخلُّص من الإصلاحية في كلِّ تراثها الفكري، وأيَّة تدابيرَ أخرى أقلُّ قسوةً لن تخدم سوى أغراضِ العلمانية والوطنية الوثنية.

شمل هذا الجدلُ الداخليُّ الذي أطلقه قطب بعد كارثة الإخوان المسلمين عام 1954، في إدانته، كلَّ المساعي الإصلاحية التي تهدف إلى التوفيق بين الإسلام والبيئة العلمانية للحضارة الحديثة. لقد وعى مهمةَ جيله المسلم الجديد على أنها سلسلةٌ من المعارك المترابطة، وكافح من أجل عَكْسِ اتجاه الأحداث، وإجبار الواقع على الامتثال للمعايير القياسية والشاملة للإسلام. وبالتالي فقد تعرَّضت مدرسةُ عبده ورضا للهجوم بسبب جهودِها التي لم تتوقف للتلطيف من نبرة بعض الآيات القرآنية التي تتعامل مع المعجزات، والحرب، والعلاقة بين المسلمين والمسيحيين، والوجود الواقعي للجن، ومجموعةٍ كبيرةٍ من الموضوعات الأخرى.

إن اعتراض قطب على نهج عبده الإصلاحي هو إلى حد كبير نتيجةٌ لوجهتَيْ نظرٍ مختلفتين في ما يتعلق بدَوْر العقل البشري في تفسيرِ الأوامر الدينية، أو التطورات التاريخية العامة. ففيما يتعلق بقطب يجب أن تكونَ قوَّةُ التفكير البشري في جميعِ الأزمنة خاضعةً للمعنى القطعي لنصِّ الوحي. إنّ تصريح عبده بأنّ الالتزام بالاعتراف برسالة النبي ﷺ كوحي إلهي «لا يقضي [على الإنسان] بقَبُول ما هو باب المحال المؤدي إلى مِثْلِ الجمْع بين النقيضين أو الضدين»، ولا يمنع العقلَ من النفوذ إلى المعنى الحقيقي للتناقض الظاهري[33]؛ هو، في حكمٍ صارمٍ لقطب، انحرافٌ فادح[34]. وذلك لأنّه من خلال الحقيقة المطلقة لمساوَاةِ وظيفةِ العقلِ البشري بوظيفة الوحي الديني [في هذا المنظور]؛ يجري رفعُ الأول إلى مرتبة منافِسٍ مُساوٍ للأخير. يعتقد قطب أنّ مِثْلَ هذا الخطأ الذي لا يُغْتَفر دليلٌ على اعتماد الإصلاحية الإسلامية على مُقارَبَةٍ عَقلانية غربيّة تقلّل من شأْنِ الأَصْل الإلهي والأَبْعاد الميتافيزيقية لأجل مصلحتها المباشرة. كما أنها تغاضتْ عن أَهْواء ونَزَعات وتقلُّبَات العقل البشري، فضلاً عن حاجته المستمرة إلى قوةٍ أعْلى قادرةٍ على كبْحِ جِماح خَلَلِه الذي لا مفرَّ منه. ومن ثَمَّ فإن أولئك الذين يحسبون أنّهم توصّلوا إلى درجةٍ من الصِّحَّة تُشبه الوحيَ إلى حدٍّ ما، وينطلقون من الفرضية الخاطئة التي تقول إنّ كلّاً من العقل والوحي قد أبدعهما الله، يعتمدون على التقريراتِ التي قدَّمها الفلاسفة من البشر، وليس على الوحي الإلهي. علاوة على ذلك، فالعقل لا يمكن أن يكونَ بديلاً من الوحي؛ وذلك ببساطةٍ لأن حُجة الله الموثوقة مستمدَّةٌ

---

(32) المصدر نفسه، ج 3، ص 1648-1649.

(33) محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: دار الإمام، 1971)، ص 129، و Muhammad ʿAbduh, The Theology of Unity, translated by Ishak Musaʿad and K. Cragg (New York: Books for Libraries, 1980), p. 108.

(34) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص 21-22.

مباشرةً من أنبيائه المعيّنين الذين يُدركون جيداً الضعفَ الإنسانيَّ وتقلُّباتِه. فلا يمكن لأيَّة مَلَكة أو مؤسسة أن تشارك اللهَ صفاتِ الألوهية والسيادة [المُلْك] والسُّلْطة التشريعية [السُّلطان]. إنّ الإسلام، كما أوضح قطب، يَعْني الخضوعَ التامَّ لتلك الخصائص [الألوهية والربوبية والقِوَامة والسُّلْطان] كعملٍ من أَعْمالِ الإيمانِ والطَّاعة[35].

وفي ضوء ذلك، يرفض قطب العقلانيةَ المعتدلةَ لعبده لكونها تفسيراً منحرفاً للإسلام، وذلك بسبب الظروف الفريدة لظهورها. ففي تصدٍّ لبيئة دينية جامدة، ومواجهةِ مُعتقداتٍ خُرافية واسعة الانتشار، وفي وقتٍ كان فيه «العقل» مؤلَّهاً في أوروبا، فضلاً عمَّا يتوجَّبُ عليه من دَحْضِ اتهامات الجَبْر الموجَّهَة ضد الإسلام من طرف المستشرقين الغربيين، اضطُرَّ عبده إلى تسليطِ الضوء على قِيمَة العَقْل في مُقابل نصِّ الوحي. ومن ثَمَّ فقد دحض أحدَ الانحرافاتِ عن طريق إنتاجِ شكلٍ آخر من الانحراف. ولو أنّ عبده التزم بالمفهوم والأسلوب الإسلامي، كما يخلُص قطب، لكان من الممكن أن يتجنَّب إعطاءَ مَلَكةٍ متقلبةٍ ومحدودةٍ [العقل] صفاتِ الشمولية والإِطْلاق[36].

تتفاقم مخاطرُ العلمانية، كونها نتاجاً لقابليةِ الإنسان للخَطَأ ونَزَواتِه، ومن خلال المفاهيم الديمقراطية عن السِّيَادة الشعبية. فبالنسبة إلى المودودي، نشأت الديمقراطيةُ في الغرب على أنها تمرُّدٌ ضد القوى السُّلْطَوية للملوك والكهنة ومُلَّاك الأراضي الجائرين. وليس ثمَّةَ أدْنى شَكٍّ في أنّ أولئك الذين أنكروا حقَّ فردٍ واحدٍ أو أُسْرةٍ أو طبَقَةٍ في السيطرة على ملايين الأشخاص كان لديهم ما يبرِّرُ إصرارَهم على ذلك الحقِّ تماماً. ومع ذلك، فمن كونها تمرداً سلبيّاً، طوَّرت الديمقراطيةُ ببطءٍ فكرتَها الإيجابيةَ في المطالَبَة بالحرية المطلقة للشعب في تَشْريعِ قوانينِه الخاصّة وانتخابِ الحُكُومات القَابِلَة للمساءَلة عن مَصَالِحه وطُمُوحَاته. ومع ذلك، يؤكد المودودي، أنّ بمجرّد أن تُصبحَ إرادةُ الأغلبية مصدراً نهائيّاً للقانون، تُصبح الفوضى والفسادُ نتيجةً حتميّةً. وفي حين تُحرِّرُ العلمانيةُ الناسَ من قُيود الأخلاق الدينية الكابحة، وتجعلُهم القوميةُ ثَمِلين مِنْ فَرْطِ الأنانية المتعجرفة، فقد فتحت الديمقراطيةُ الأبوابَ أمام أعْمَال النَّهْب والاعتداء والاستبداد التي لا يمكن السيطرة عليها[37]. وبما أنّ السيادةَ القانونية والسياسية هي مِلْكٌ لله، فإن أولئك الذين ينتحلون هذا الحقَّ لأنفسِهم ينتهكون السُّلطةَ الأساسية لخالق الكون وحاكمه:

ومن هنا، فليس لنا أن نقرر هدف وغاية وجودنا، ولا أن نحدّد حدودَ سُلطَتِنا الدنيوية، ولا يحق

(35) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2، ص 888-889 و1098.

(36) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص 20-21.

(37) المودودي، «بين الحضارتين الغربية والإسلامية،» ص 136 و257.

لأيِّ شخص آخر اتخاذ هذه القرارات لنا. هذا الحق لا يتعلق إلا بالله الذي خلقنا، ووهبنا الملكاتِ العقلية والمادية، وقدَّم لنا جميعَ الأحكام المادية اللازمة لاستخدامنا. ينفي هذا المبدأ، [أي] توحيد الله، تماماً، مفهومَ السيادة القانونية والسياسية للبشر، بشكل فردي أو جماعي. لا أحد يمكن أن يدَّعِيَ السيادةَ، سواء أكان إنساناً أم أُسرةً أم طبقةً أم مجموعة من الناس، أم حتى الجنس البشري في العالم ككل. الله وحده هو صاحب السيادة، ووصاياه هي شريعة الإسلام[38].

ومع ذلك، يشير القرآنُ، كما يوضح المودودي، بوضوحٍ إلى الوضْع الحقيقي للإنسان على أنه ممثِّل اللهِ على الأرض. غير أن هذه النِّيَابة (الخلافة)، المخوَّلة من الله هي لغرضٍ وحيدٍ هو تنفيذ أوامره؛ هي الديمقراطيةُ المثلى، والنظامُ السياسيُّ الوحيدُ الذي «يتمتع فيه المجتمع ككلٍّ بحقوقِ وقُوَى خلافةِ الله»[39]. تقومُ هذه الدولة الإسلامية، التي يدعوها المودودي «ثيوقراطية-ديمقراطية» أو دينية-ديمقراطية، بالضرورة على إرادة مواطنيها المسلمين، الذكور والإناث. ومع ذلك، فلا يمكن مَنْحُ السلطة التنفيذية إلا لقائدٍ ذكرٍ (أمير) مكلَّف بتنفيذ أوامر الله. يُساعِدُ الأميرَ في مهمته المتمثِّلة بالقِيادة العُليا جمعيةٌ استشاريةٌ، ويجري انتخابُ كلٍّ منهما من الرجال والنساء البالغين، الملتَزِمين بالفعل بـ «أُسُس الدستور». ومع ذلك، فإنّ التعددية، وسياسة تعدُّد الأحزاب، والمساواة بين جميع المواطنين أمام القانون، بغضِّ النظر عن المعتقدات الدينية أو السياسية، تتعارضُ مع جَوْهَرِ الإسلام. وبما أنّ الدولة الإسلامية هي أولاً وقبلَ كلِّ شيء كِيان أيديولوجي، فإن الذين يلتزمون بمبادئِها العقائدية فقط هم الذين يجب اعتبارُهم مواطنين من الدرجة الأولى. ويُمنَحُ جميعُ الآخرين، ما ظلُّوا «أوفياءَ ومطيعين»؛ حقوقَهم الخاصَّةَ كمواطنين من الدرجة الثانية، ومن ثَمَّ في الدولة الإسلامية: صنفان من الناس يعيشان جنباً إلى جنب، المسلمون وغير المسلمين أو الذِّمِّيون[40]. فالوظائف الرئيسة للدولة، سواء أكانت تشريعيّةً أم تنفيذيةً أم قضائيةً أم عسكريةً، هي حكرٌ على فئتها الأولى:

على عاتِق المواطنين المسلمين من الدولة الإسلامية يؤول العبْءُ الرئيسُ لعَمَلِها وفقَ أفضل التقاليد الإسلامية، كما يُفترَض ضمنياً أن يؤمنوا بها وحدَهم. وعليهم وحدهم تفرِض الدولةُ قوانينَها ككل، وتطلُب منهم تنفيذَ جميعِ التوجيهات الدينية والأخلاقية والثقافية والسياسية. إنها تكسوهم بجميع التزاماتِها، وتطلب منهم كلَّ تضحيةٍ للدفاع عن مجالها. وبالتزامن مع ذلك، تمنحهم الحقَّ

---

(38) S. Abul A'la Mawdudi, Islamic Way of Life, 11th ed. (Lahore: Islamic Publications, 1979), p. 37.

(39) المصدر نفسه، ص 39.

(40) S. Abul A'la Mawdudi, First Principles of the Islamic State (Lahore: Islamic Publications, 1983), pp. 16-64.

في اختيار رئيس دولتهم وأن يكونوا أعضاء في برلمانها. وتخوّل لهم أيضاً تعيينَهم في المناصب الرئيسة، بحيث تظلُّ السياسةُ الأساسيةُ لهذه الدولةِ الأيديولوجيةِ مطابقةً لأسس الإسلام[41].

تُمنح الفئةُ غير المسلمة الحمايةَ الكاملة من الدولة حالما يوافق أعضاؤها من الذكورِ القادرين على دفْعِ ضريبةٍ خاصّةٍ أو الجزية. هذه الضريبة هي في الوقت نفسِه تعبيرٌ ملموسٌ عن الولاء السياسي، وتعويضٌ مالي عن الإعْفَاء من الخدمة العسكرية[42]. وهكذا، ففي حين يُثير تمييزُ العِرق واللون والجنسية والأرض واللغة الامتعاضَ باعتباره ولاءاتٍ وثنية أو بربرية، فإن تصنيف البشر وفقاً للمَعَايير الأيديولوجية (العقائدية) يجري تبجيلُه على أنه «الحلُّ الأفْضَل والأكثرُ إنْصافاً للتعقيدات غير العادية الناتجة عن وجودِ عُنْصرٍ أجْنَبيّ في الجِسْمِ السياسي لأُمَّةٍ أو دَوْلةٍ أيديولوجية»[43].

وفي بلدٍ كان قادتُه يخوضون باستمرارٍ في مناقشةِ جَدْوى وطبيعةِ دُسْتورٍ إسلاميٍّ، لم يتمكن المودودي من مقاومة إغراء تقديم مُخطَّطٍ تفصيلي لدولته المثالية، أو «مملكة الله». إن استعدادَه لقَبول مبدأِ الاقتراع العام يشكّل مقدمةً لإجراءاتٍ سياسيةٍ حديثةٍ غيرِ معروفةٍ في الإسلام التاريخي، في حين أنّ المطالَبةَ بـ «الدولة الأيديولوجية» تُشير إلى الأَثَرِ المباشر للنماذِجِ الفاشِيَّة والشيوعيَّة التي ألمح إليها مراراً على أنها نماذج مُسَوَّغَة. وعلاوةً على ذلك فثمَّة معاييرُ أُخرى تُضاف أيضاً إلى مسألة تخصيصِ الحُقُوقِ والوَظائف. وبناءً على ذلك فهناك فئةٌ ثالثةٌ ضِمْنيّةٌ من المواطَنَة الثابتة بقوَّةٍ، وهي النساء. تتمايز تلك الفئةُ، التي تدمغها سِمَة بيولوجية، في داخلَ المجتمع المسلم نفسِه. وبما أنَّ الأُسرةَ تُعتبر «المؤسسة الأساسية والرئيسة في المجتمع الإنساني»، فإنّ دَوْرَ المرأة في دولةٍ إسلامية أنها عضوٌ في موقِعٍ مِحوَرِي لوحدةٍ اجتماعيّةٍ أوسع. وبهذا المعنى، فإنَّ الأسرةَ هي صورة مصغَّرَةٌ للمجتمع، بحيث تُصبح وظائفُ الزوج ورئيس الدولة مترادفةً وقابلةً للتبادُل؛ فكلاهما يُديرُ ويُراقبُ شؤونَ مؤسسته، ويضمن الحفاظَ على الانضباط، ويوفِّرُ ضرورياتِ العيشِ الكريم. وعلى الرغم من أنّ المودودي يسمَحُ للمرأة بالحقِّ في التصويت، فإن هذه الإيماءةَ الإيجابية تُلغى على الفور من خلال تَعْدَادِه لواجبات الزوجة المسلمة. وإذْ يشدِّد على أنَّ الشريعةَ الإسلاميةَ تخصِّص «المنزل كمجال عملها الخاص»، فإنه يرسِّم قِسْمَةَ العمل الدائمة، أو «التوزيع الوظيفي بين الجنسين»، حيث

---

(41) المصدر نفسه، ص 65.

(42) S. Abul A'la Mawdudi, Rights of Non-Muslims in the Islamic State. Lahore: Islamic Publications, 1982), pp. 22-23.

(43) Mawdudi, First Principles of the Islamic State, p. 67.

تكونُ الواجباتُ الداخلية والخارجية محدّدة بشكل واضح وقانوني في داخل الأسرة[44]. ومقتبساً الآية القرآنية(*) التي تعتبر الرجال «حرّاساً» أو «أوصياء» وقوّامين على النساء بسبب اصطفاء الله التفضيلي لهم إضافةً إلى الأسباب الاقتصادية الواضحة؛ يحوّل المودودي ذلك إلى أمرٍ سياسيٍّ مطلق. ومع ذلك، تَرك العمومُ النسبيُّ للآية المجالَ مفتوحاً للأجيال اللاحقة لإضفاء دلالةٍ محدَّدة وسلبية. ومن ثَمَّ فقد نُسب حديثٌ إلى النبي ﷺ يجعل خرابَ أُمَّةٍ نتيجةً لحُكْمِها من امرأة(**). يختم هذا التقليدُ [الحديثُ] على حُجَّةَ المودودي ويُريحه من عنَاءِ الخِلَافات المحتملة لرأيه[45].

وهكذا فإنَّ الثيوقراطية-الديمقراطية للمودودي هي دولةٌ أيديولوجيةٌ لا يشرّع فيها المشرعون، ولا يصوّت فيها المواطنون إلا لإعادةِ تأكيدِ التطبيقِ الدائمِ لقوانين الله، ونادراً ما تغامر فيها النساءُ بالخروج من منازلهنّ خشيةَ أنْ يتمزَّقَ الانضباطُ الاجتماعي، ويُتسامح فيها مع غير المسلمين كعناصرَ أجنبيةٍ يُطلب منهم التعبيرُ عن ولائِهم عن طريقِ دفْعِ ضريبةٍ ماليّةٍ. ومع ذلك، فقد كان المنظِّرُ الأيديولوجي على استعدادٍ تامٍّ للتخلي عن تصريحاته الدوغمائية، كلما اقتضت البرغماتيةُ السياسية. فبما أنّ حزب المودودي كان في المعارضة مؤقتاً، فقد قدَّم دعمَه عام 1965 لترشيح امرأة، فاطمة جناح، شقيقة المؤسس الباكستاني، لتصبِحَ رئيسةَ الدولة. أصبح هذا الانتهاكُ الصريح لأحكامه الإلهية غير القابلة للإلغاء ضرورةً لا مفرَّ منها من أجل تجنُّب تطبيقِ التفسيراتِ الحداثية للشريعة الإسلامية، التي بدأها أيوب خان في (1958-1969)، جنرال الجيش الذي افتتح الحُكْمَ العسكريَّ في باكستان. ومثلما ضحَّى المودوديُّ بعداوته تجاه القومية من أجل الحفاظ على هياكلِ دولةٍ إسلامية جديدة؛ فقد قدَّم تضحيةً مماثلةً في سياقٍ مختلفٍ حيث فضَّل التخفيفَ الجزئي للمَفْسَدةِ الإجْمَاليّةِ.

كان سيد قطب معادياً بشكل علني لليبرالية وسياساتِ التعدُّدية الحزبية وجميعِ المؤسسات التي تستمِدُّ شرعيَّتَها مباشرةً من جُمُهورِ النَّاخِبين أصحابِ السِّيادَة. لقد أشار إلى أنّه يجب على المؤمنِ الحقيقي أن يضع عقيدتَه فوقَ كلِّ الأيديولوجيات التي صنعها الإنسانُ وأن يتجنَّب الوقوعَ ضحيةَ هوىً مؤقَّتٍ أو لأزياءِ التَّفْكير البَشَري المتقلّبة. وإنه إذا حُكم على نِظَام الديمقراطية القابلِ للخَطَأ

---

(44) S. Abul A'la Mawdudi, Towards Understanding Islam (Beirut: The Holy Quran Publishing House, 1980), pp. 163-166.

(*) قوله تعالى: (**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**) [**القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 34].

(**) المراد الحديث النبوي: «لن يُفْلحَ قومٌ ولَّوْا أمرَهم امرأة» (المترجم).

(45) Mawdudi, First Principles of the Islamic State, p. 60.

والصَّواب بأنّه جُزءٌ من الإسلام، على أساسِ كوْنِه من أزياء الاتجاهات المعاصرة، فإنه سيُمكن رؤيةُ جميعِ الأيديولوجيات الاجتماعية السياسية الأخرى بالمنظور نفسِه بمجرد تغيُّر أهواء البشر. وباتباع أسلوب الاستدلال التحكُّمِي نفسِـه، يجادل قطب أنه يمكن للمرْءِ أنْ ينظُرَ نظرةً إيجابيّةً إلى الرأسمالية كما كانت تحظى بتقديرٍ كبيرٍ من أولئك الذين كانوا يحاربون الإقطاع. كان الحُكْمُ المطلَقُ هو الآخر نظاماً يتمتّعُ بشعبيةٍ كبيرةٍ خلال النضال من أجل توحيد إيطاليا وألمانيا. أما بالنسبة إلى المُستقبل، فمن يستطيع أن يتنبأ أي زيٍّ من أزياء الأيديولوجيات الأرضية ستكون له جاذبيةٌ لا تُقاوم؟ والأهم من ذلك، «كيفَ يا تُرى ستقولون غداً عن الإسلام؟»[46].

ومن ثَمَّ فإنّ الديمقراطيةَ هي نتاج احتياجاتٍ آنيةٍ وظروفٍ انتقاليّةٍ. لقد تحوَّل تاريخُها المبكر من المثُل العليا إلى كابوسٍ من الفساد العاري. فبعد أن هربت أوروبا من قبضةِ كنيسةٍ مستبدَّةٍ ومُفلسة أخلاقيّاً، يشرح قطب أنّ الأوروبيين تطلّعوا إلى حِماية حُرِّياتهم التي اكتسبوها حديثاً من خلال تأسيسِ حكوماتٍ تستند إلى الحرية، والدساتير المكتوبة، والديمقراطية البرلمانية، والضَّمانات القضائية، وحُكم الأغلبية. ما العواقب؟ يواصل قطب: لسنا بحاجةٍ إلى النظر أبعد من الهيمنة المطلقة «للرأسمالية» التي جعلت جميعَ أشكالِ الضماناتِ وإجراءات الوقاية مجرَّدَ لافتاتٍ أو تخيُّلاتٍ محضة. لقد أصبحت الأغلبيةُ مُستَعبَدَةً بصورة ذليلة لأقليَّةٍ طاغيةٍ تمتلك كلَّ رأْسِ المال. ومن ثَمَّ، فإنّ هذه الأقليَّةَ تسيطر على البرلمانات والدساتير والصحافة. ومهما يكن من شيء فإنّ هذا هو مصيرُ جميعِ أولئك الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الحفاظَ على كرامتهم ومصالحهم من دون شرائع الله الدينية[47].

نظرية الديمقراطية وممارستها هما في الواقع شكل من أشكال الشرك. (**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**)[48]. فالله صاحبُ السُّلْطة الوحيدة الشرْعِيّةِ والقابلة للتطبيق. يُشير قطب إلى أنّ الأمَّةَ بأكملها تُشارك في اختيار الخليفة - الأمير أو الإمام - في الدولة الإسلامية، وتُضفي عليه شرعيةَ مُزاولة السلطة وفْقَ الشريعة الإلهية. ومع ذلك، فإن هذا الحقَّ لا يعني أنَّ الأُمَّةَ لها الحقُّ في التشريع متى شاءت. ويفصّل قطب أنّ العديدَ من الباحثين المسلمين يخلِطون بين مزاولة السلطة ومَصْدَرِ هذه السلطة. وبعبارة أخرى، لا يمتلك الناس، ولا يفوِّضون، حقَّ الحاكمية. بل إنهم بالأحرى ينفذُّون ما شرعه الله وفقاً لسُلْطَتِه الحصرية[49].

(46) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2، ص 1082-1803.

(47) المصدر نفسه، ج 3، ص 1754.

(48) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية 40.

(49) المصدر نفسه، ج 3، ص 1413، وج 4، ص 1990.

ويستفيض قطب، أنّ بعضَ الكُتّاب المسلمين، متأثّرين بالمفاهيم الغربية للديمقراطية، فينغمسون في جدالٍ غيرِ مُثْمِر حول الإجراءات السليمة لانتخاب ممثّلين للمجْلِسِ الاستشاري (أهل الحلِّ والعقد، أو أهل الشورى)، أو التساؤل عن طريقةِ اختيار إمامِ المجتمع. ثم تُطرح الأسئلةُ التي لا تنتهي: هل الأشخاص العاديون [العامَّة] هم الذين يختارون الإمامَ، أم ينبغي أن يرشِّحَه الممثِّلون؟ ولكن إذا كان الإمام نفسُه اختار هؤلاء الممثِّلين، فكيف يمكنهم بدورهم اختيار الحاكم من دون المساس بنزاهتهم؟ يُجيب قطب بأنّ هذه التساؤلاتِ وما شابهها هي ممارساتٌ غير مُجْدِية. فما دامت القضيةُ الأولى، حاكمية الله، لم تتقرّرْ بشكلٍ نهائي، فإن أيَّة مناقشةٍ حول الإجراءات الفنيَّةِ ليست سوى مَضْيَعَةٍ للوقت. وليس فقط إجراءات الاختيار، ولكن جميع الأمور الأخرى المتعلقة بإدارةِ الدولة الإسلامية يجب تأجيلُها حتى يُستَرجَعَ الإسلام كعقيدةٍ. لا يمكن التعامُلُ مع النظام المصرفي، وشَرِكات التأمين، وتنظيم النَّسْل، وجَمْع الضرائب، والسياسات المالية والنقدية، والعديد من الترتيبات المؤسسية الأخرى، إلا في ظلِّ نظامٍ إسلاميٍّ يتم تشكيلُه بشكلٍ صحيح[50].

ومن ثَمَّ فما لم يُقبَل الإسلام في جوهره المحض، ومن دون أن تُنسب إلى خصائصِ عقيدتِه أنظمةٌ أجنبية، فلا يمكن إثباتُ أي إيمان حقيقي، سواءٌ أكان ذلك للفرد أم للدولة. فجميعُ أشكال الحكم المعروفة الأخرى هي صُنع عقول «عمياء» وخِيَارات «ضالّة»[51].

وعلى عكس المودودي، كان قطب معارضاً حتى لمجرد القَبُول بمصطلح مثلِ: ديمقراطيةٍ أو ثيوقراطيةٍ مقيَّدة. فبالنسبة إليه، الإسلام مُكْتَفٍ ذاتيّاً، فهو مثالٌ للكمال ونسيجُ وحدِه. علاوةً على ذلك، فإنّ مفاهيمَ مِثْلَ الديمقراطية، كما يقول قطب، لا تمثِّل مصطلحاتٍ وصفيةً محايدةً تقتَصِرُ على الإجراءات الإدارية. إنّ هذه المصطلحاتِ تستمدُّ وظائفَ ذات مَغْزى من البِنْيَةِ التحتية النَّظَرِيَّة الشاملة. ولكونها مشتَقَّةً فإنه يجب إحالةُ هُويتها السياسيةِ الدقيقةِ إلى المصدر الأصلي، ولا يمكن تخصيصُها في نفسِها بحُكْمٍ مثل منتوجاتٍ مفرَدَةٍ من البضائع. ومن ثَمَّ فإنّ العالَمَ الأيديولوجي هو كُلٌّ واحدٌ متكامِلٌ ومتشابِكٌ عضوياً ويعتمد كليَّةً على أساسٍ فلسفي يُضفي على كلِّ جزءٍ من أجزائه أهميةً أو وظيفةً معيّنة. ولهذا السبب يجب أن يأْخُذَ «التصوُّرُ الإسلامي» للكون والإنسان والمجتمع الأولويةَ على المسائِلِ الفنِّيَّةِ والإدارية. وبعد ذلك يجري إبرازُ المرحلتيْن المنفَصِلتيْن من سيرة الرسول، المكية والمدنية، كدليلٍ مثالي على إحجامِ قطبٍ عن مناقشة تفاصيلِ دولته المستقبلية. ففي مكَّةَ برَز غرسُ المبادئ العقائدية باعتبارها المهمة الأساسية. وبعد أنْ خضعَ المجتمعُ لهذا

(50) المصدر نفسه، ج 4، ص 2008-2013.

(51) المصدر نفسه، ج 4، ص 2075-2076.

التدريب النظري الأساسي لمدة ثلاثة عشر عاماً، كان المجتمع الجديد في وضعٍ مثاليٍّ للدخولِ في مرحلته التشريعية في المدينة[52].

لهذا كلِّه لم يتهربْ قطب من مهمةِ توضيحِ الآثارِ العمَلَيةِ للمفهومِ القرآني للشورى. لم يُذكَر هذا المصطلحُ إلا مرتين في القرآن، وقد استولى الإصلاحيون الإسلاميون على هذا المصطلح لتسويغِ مطالبَ تُراوحُ بين الحكومة الدستورية والديمقراطية البرلمانية. واصل المودودي هذا الخطَّ من الجدل مع تقيُّدِه بحاكمية الله. وساهم قطب، بدوره، في تفسيرٍ أكثرَ راديكاليّةً، لكن من الصعب أن يصفه المرءُ بأنّه قراءةٌ مُخلِصَةٌ لنصِّ الوحيّ. وفي هذه النقطة، تنازل قطب عن شرطِهِ المتكرِّرِ بالامتناع عن مناقشة التفاصيل الإدارية؛ من أجل تسويةِ مُشكلةٍ شائكة في القرن العشرين. فعلى الرغم من حقيقةِ أنّ فكرةَ الشورى مُعبَّرٌ عنها أو مفروضةٌ بآيةٍ مَكيَّةٍ وأخرى مَدَنِيَّةٍ واحدة فقط[53]، فإنّ المرحلةَ الحديثةَ من استئناف الإسلام تلاءمت مع سابقةٍ تاريخيةٍ لها على نحو تامٍّ تقريباً.

اعتبر قطب أنّ الشورى المتبادَلَة هي واحدةٌ من أكثر الخصائص المميِّزة للمجتمَعِ والنظام السياسي الإسلامي. بالنسبة إليه، لم تُشِر الشورى ببساطةٍ إلى طريقةٍ سياسية استُحدثت لإدارة شؤون الدولة - وهي وجهةُ نظرٍ يشاطِرُها جميعُ الإصلاحيين الإسلاميين تقريباً - بل هي عقيدةٌ أساسيةٌ لتنظيم حياةِ المجتمع ككلٍّ. وبالإشارة إلى السورة الثالثة من القرآن التي لا تُفرَض فيها الشورى صراحةً على المؤمنين فحسب، ولكن على النبيِّ ﷺ نفسه، ينتهز قطب الفرصةَ ليشرحَ آراءَه في هذا الموضوع. تتناول هذه السورةُ جزئيّاً تداعياتِ معركة أُحُدٍ التي ثارت في السنة الثالثة من هجرة النبي إلى المدينة بين المسلمين والمكيين بقيادة أبي سفيان عدوِّ محمد اللدود. ومع أن أيّاً من الفريقين لم يُحرز نصراً حاسماً، فقد أصيب النبيُّ نفسُه في أثناء المعركة، وتخلَّى مُعْظَمُ الرُّماةِ المسلمين عن مواقعهم في مرحلةٍ حاسمة، الأمر الذي تسبَّب في تشتُّتِ القوَّاتِ الأخرى في وَجْهِ سِلاح الفرسان المكّي المتقدم. وقبل وقتٍ قصير من بداية هجوم المشركين، فكَّر النبيُّ أنّ المسلمين يجب أن يظلُّوا في داخلَ أسوار المدينة، وذلك لإسقاط القوات المكية عند مدخل ممرّاتها الضيقة. ولكنّ الأغلبية من مُستشاريه أصرُّوا على القتال في ميدانٍ مفتوحٍ بعيداً عن المدينة قدر الإمكان. في الآية (159) من سورة آل عمران، ورد أنّ النبيَّ قد قرَّر، على الرغم من رأيِه المخالف، الالتزامَ بقرارِ مَجْلِسِ حَرْبِه من أجل تجنُّب الانفضاض على نطاقٍ واسع في صُفُوفِ قُوَّاته. وهكذا، مع أنّه كان يدرك تماماً الآثارَ المترتبةَ على إجراء المعركةِ خارجَ تحصينات المدينة،

(52) المصدر نفسه، ج 4، ص 2121-2122، 2131-2132 و2245.

(53) **القرآن الكريم**: «سورة الشورى،» الآية 38، و»سورة آل عمران،» الآية 159 على التوالي.

وعلى الرغم من حقِّه المطلق في الكلمة الأخيرة ،اختار النبيُّ أن يؤيد قرارَ الأغلبية. جاءت الآية القرآنية في المسألة على النحو الآتي:

(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[54].

إنَّ هذا الأمرَ الجازم، كما يؤكد قطب، لا يَدَعُ مجالاً للشكِّ في الضرورة الدائمة للتَّشَاوُر في الإسلام، على الرغم من عدم تحديدِ الأساليبِ الخاصَّة بتطبيقِه، وهي حقيقةٌ تكشِفُ عن حِكْمَةِ الله في مُراعاة الطبيعةِ المتغيِّرَةِ للظُّرُوفِ السياسية والاجتماعية. وإضافةً إلى ذلك، فقد صدرَ الأمرُ في أعقاب النتائجِ المريرة للشورى. وتُشير هذه البادِرَةُ السَّمْحَة، كما يوضح قطب، أنَّ النبيَّ ﷺ كان يقصد الحفاظَ على مبدأٍ أساسي، وتعليمَ مجتمعِه مدونةَ سُلُوكٍ أساسية - وهو هدفٌ يفوق بكثير مجرَّدَ الانزعاجِ للإصابة بخسائرَ مؤقَّتة. ومن ثَمَّ، بدلاً من رَفْضِ تطبيقِ مبدأٍ أدّى إلى الانقسامات في أكثر اللحظات الحاسِمةِ في الاشتباك العسكري، فقد أعادَ تأكيدَ صلاحِيته لكل وقت. ويواصل قطب، إنَّ الله قد علِم أنَّ أفضلَ طريقةٍ لإعْداد «أُمَّةٍ لقِيَادة البشرية» هو إشراكُها في الإجراءات الفِعْلِيَّة للشورى. هذه هي الطريقةُ الوحيدةُ للمجتمع كي يتعلَّمَ من أخطائه، ويتحمَّلَ المسؤوليةَ الكاملة عن قراراتِه وأفعالِه[55].

ومع ذلك، فقد أثبت علماءُ المسلمين المعتبَرون، بشكلٍ مُقْنِعٍ، أنّ الله في الواقِعِ قد رَفَضَ الشورى المتبادَلَةَ في هذه الآية المعيَّنة إلا كتوصِيَةٍ غيرِ مُلْزِمَةٍ[56].

علاوةً على ذلك، يصعُبُ تمييزُ فِكْرة قطبٍ عن الشورى عن المبدأِ العادي لحُكم الأغلبية. والأكثر من ذلك أنّ الآياتِ القرآنيةَ الأخرى لا تصلح للتفسير نفسِه. ومع ذلك، فقد يتصوَّرُ المرءُ أنّ قطب هنا يميّز بشكلٍ واضِحٍ بين الإجراءات الفنيّةِ أو الإدارية والمبادئ العَقَدِيّة أو الفروض الدينية الملزمة. وعلى الرغم من وجود مِثْلِ هذا التمييز كمُمَارَسَةٍ مُعْتَادة في الإسلام التاريخي، فإنّ حُجَجَ سيد قطب تقع خارِجَ التقليد نفسِه حيث يُعلن عن الشورى باعتبار أنها «نصٌّ قاطع لا يدع للأُمَّةِ المسلمة شكّاً في أنّ الشورى مبدأٌ أساسي، لا يقوم نظامُ الإسلام على أساس سواه»[57]. في تفسيره للآية المكية التي تتناول الموضوع نفسَه، يضيف قطب المزيدَ من التعقيدات على شروطِه للاستشارة. ففي هذه الآية تُذكر الشورى في سياقٍ عامٍّ كعَمَلٍ تقيّ، جنباً إلى جنب مع

(54) المصدر نفسه، «آل عمران،» الآية 159.

(55) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 200-502.

(56) عمر فرّوخ، **تجديد التاريخ** (بيروت: دار الباحث، 1980)، ص 919.

(57) قطب، المصدر نفسه، ج 1، ص 502.

الصلاة واجتناب الكبائر[58]. هذه الحقيقةُ وحدها تحْرِمُها من الطابَعِ السياسي أو المؤسَّسِي الدقيق. غير أنّ قطب مُنح مرةً أخرى فرصةً لإعلان أنّ الشورى «مبدأ أساسي» للمجتمع الإسلامي في أسلوبِ حياتِه بالكامل. وبما أنه أُوحِي بالشورى في المرحلة المكية، وبالتالي قبل تأسيس «الدولة الإسلامية،» فإنّ تطبيقَها المبكر قد مهَّد الطريق لظهور نظام سياسي ناضج. كانت أهميتُها واسعةَ النطاق لدرجةِ أنّ تنفيذَها قد تغلْغَلَ في أدقِّ تفاصيلِ المجتمعِ الجديد. ومع ذلك، بصرف النظر عن مِثَال الشورى بشأن التكتيكات العسكرية، فلا تُقَدَّم أيَّة ممارساتِ مَلْمُوسةٍ أخرى بشكلٍ مُقْنِعٍ. غير أنَّ قطب يجازِفُ بالتكهُّنِ بسيناريوهاتٍ إجرائيةٍ مُجْدِيَةٍ في دولتِه الجديدة. فبالنسبة إلى أولئك الذين يُصرُّون على التقاليد والأحاديث الإسلامية التي تحظُر الترشُّحَ الذاتي أو التزكية والتطلُّعاتِ الشخصيةَ إلى المناصب العامة، ويشعرون بالحيْرَةِ من تطبيقِها الدقيقِ في مجتمعٍ حديثٍ يأخُذُ الانتخاباتِ أمراً مفروغاً منه، فإنَّ لدى قطب جواباً جاهزاً. فيُعلن قطب أن في المجتمع الإسلامي: يقودُ أهلُ كلِّ حيٍّ سكنيٍّ حياةً اجتماعية كاملة مبنيَّةً على معرفةٍ مُتُبادَلَة وتقارُبٍ وتكافل. لذلك لن يكونَ من الصعب على هذه المجتمعات المترابطة أن تُدرِك وتختار أفضل الكفاءات لتمثيلها إما في «مجلس استشاري» (مجلس الشورى) أو «مجالس محليَّةٍ». وفي ما يتعلَّقُ باختيارِ الأفرادِ للمناصِبِ التنفيذية، «فيُختار لها الإمامُ- الذي اختارتْه الأمة بعد ترشيح أهل الحل والعقد- أو أهل الشورى- له»[59].

كان مِثْلُ هذا النقاش، بالنسبة إلى قطب، بمثابةِ استطراد فقهي تُمْلِيه ارتباكاتٌ متواصِلَةٌ من جانب المسلمين الذين وَضَعوا العرَبَةَ أمام الحصان. وقال إنّه ما دامت رُوحُ الشورى الإسلامية مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بعقيدة الإيمان الأوسع، فإنّ الطُّرُقَ الخاصة للتطبيق يمكن أن يُعهَدَ بها بأمانٍ لتقدير المجتمع[60]. وإذا كان الأمر كذلك، فتجدُرُ الإشارةُ إلى أنّ قطب يمتَنِعُ عن استخدامِ مصطَلَحِ (الانتخاب)، ويشير بدلاً من ذلك إلى (الاختيار).

رابعاً: الرأسمالية والاشتراكية

إن فكرة «العدالة الاجتماعية» بالنسبة إلى المودودي هي حيلةٌ دبرها الشيطان ليكيد للبشرية. إن تداعياتِها المخادعة تُشبه المكيدةَ الأصلية للشيطان في الفردوس. كان هذا المخلوق المهلِك، كما يواصل المودودي، هو الذي خدع آدم وحواء ليعصِيَا ربَّهما، فنُفِيا سريعاً من الجنة. علاوة على

(58) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية 38.

(59) قطب، المصدر نفسه، ج 4، ص 2008-2009.

(60) المصدر نفسه، ج 4، ص 3160-3166.

ذلك، فإنّ العدالة الاجتماعية هي ذروةُ عمليةٍ خاطئةٍ بدأت بواسطة الأنظمة الرأسمالية والليبرالية في القرن الثامن عشر. ومع استنفاد هذه الأنظمة لإمكاناتِها عن طريق مَلْءِ الأرض بالفَساد والعُدْوان، حَلَمَ الشيطانُ بمؤامرة جديدة أصبحت تُعْرَف باسم «الاشتراكية»[61].

ومع ذلك، على الرغم من إدَانَة المودودي للرأسمالية والاشتراكية، فإنّ نقدَه اللاذع يتعلَّقُ بالتجاوُزات والوَجْهِ القبيح للرأسمالية، وليس المبادئ الأساسية للنظام. كان المودودي يُؤمِنُ باقتصادٍ رأسمالي قائمٍ على مبدأِ المشاريعِ الحُرَّةِ والمنافسة. وزعم أنَّ ما دامت الثروةُ تُكتَسَبُ «بالوسائل الشرعية»، فليس للدولة أيّة وِلايةٍ على التدخُّل أو حرمان الفرد من الحقِّ الأصيلِ في المِلْكية الخاصة. جرى تحديدُ هذه «الوسائل الشرعية» بشكلٍ أو بآخر في القرآن الكريم، ووُضعت في وقت لاحق مِن طرف الفقهاء المسلمين. واعتقد المودودي أنّ الجوانب الخاطئةَ للرأسماليةِ الغربية تكمُنُ في التجاوُزات التي ينبغي القضاءُ عليها من أجل استعادة التفاعُل الصحي للمنافسة والتملُّك وفقاً لوسائل الفَرْدِ الطبيعية. إنّ المِلْكيّةَ الخاصّة لوسَائِلِ الإنتاج، والأرباح المعتَدِلَة الناتِجَة من الاستثمار، وكذلك قوانين العَرْضِ والطَّلَبِ؛ كانت جميعُها سماتٍ أساسيّةً وآلياتٍ ضروريّةً لنظامٍ اقتصاديٍّ إسلامي[62].

وفقاً لأسلوب الحياة الإسلامية، يشرح المودودي، تعتَمِدُ الطبيعةُ الإيجابيةُ أو السلبيةُ للسياسةِ الاقتصاديةِ على الصِّفاتِ الأخلاقيةِ التي تحرِّكُ أولئك الذين يتحكَّمُون في عملياتها. وخِلافاً لادّعاءات الاشتراكيين فما من حاجة إلى إحداثِ تغْيِيرٍ جوْهَرِيٍّ في علاقات الإنتاجِ من أَجْلِ التوصُّل إلى توزيعٍ عادلٍ ومُنصف للثروة. ويوضِّحُ المودودي أنّ مِلْكيةَ وسائِلِ الإنتاج لبعْضِ الأفراد واستبعاد الآخرين، هي نتيجةُ «الأسباب الطبيعية» التي تحكم الحياةَ وتفرِض الفوارقَ في المجال الاقتصادي. وبالتالي فإنّ العمالةَ المستأجَرة ورأسَ المال هما سِمَتَانِ دائمتان للمجتمع، فضلاً عن أنهما نتيجةٌ حَتْمِيَّةٌ للاقتصادات المركّبة. إذا ظهر الاستغلالُ والظُّلْمُ الاجتماعي على الرغم من طبيعة الملكية الخاصة فإنّ هذه الآثارَ الجانبيةَ غيرَ المرغوبِ فيها ستُوضَعُ في فِئَةِ الانحرافات. ومع ذلك فإنّ حلَّها لا يمكن ابتكارُه بوسائلَ اقتصاديةٍ بسيطة:

يبدأ الشرُّ في النظام الاقتصادي عندما تتجاوز الأنانيةُ الطبيعيةُ للإنسان حدودَ الاعتدال. وهي تتطوَّر بمساعدَةِ بعضِ العَاداتِ غير الأخلاقية الأخرى، وتتلقَّى المزيدَ من الدَّعْمِ من نظامٍ سياسيٍّ مَعيبٍ بطبيعته، بخاصة إذا لم يكن لهذا الأخير أساسٌ أخلاقيٌّ[63].

---

(61) سيد أبو الأعلى المودودي، «العدالة الاجتماعية،» **المسلمون**، السنة 7، العدد 9 (1962)، ص 867-868.

(62) Mawdudi, Islamic Way of Life, pp. 58-67.

(63) S. Abul A'la Mawdudi, The Economic Problem of Man and its Islamic Solution (Lahore: Islamic Publications, 1978), p. 13.

وتشمل «العادات غير الأخلاقية» الممارساتِ الباذخةَ والأنشطةَ غيرَ المنتجة. يشير المودودي إلى أنّ الرأسمالية تنتج في الغرب مجموعةً من الناس الذين أصبحوا، بسبب ثروتِهم الاقتصادية، مُتَساهلين مع أنفسهم وغافلين عن حاجاتِ أعضاءٍ آخرين في المجتمع. فبالنسبة إلى أولئك الأغنياءِ أصبح الزِّنَى طريقةً طبيعيةً للحياة، والموسيقى «حاجة عادية»، ومَلَذَّات السُّكْر هي مطلب يَوْمِيّ. وبالتالي، جرى تجنيدُ جيوشٍ كاملةٍ لإِرْضاءِ هذه المساعي المبذِّرة وغيرِها. وتألّف الإشباعُ «الشيطاني» الآخَرُ من حملةٍ أنانية لمراكمة الثروة، إما عن طريقِ إِقْرَاضِ المال بالفائدة، أو استثمار الفائِضِ المتراكم في المشاريع التجارية والصناعية. وتُوبِعَ هذان النشاطان من أجل تجميع مزيدٍ من الثَّرْوة واكْتِسَاب وسائلَ ماديةٍ فوق المتطلَّبات الأساسية لطريقةِ العيْشِ المعتَدِلة. كانت النتيجةُ الحتْمِيّة هي انقسام المجتمع إلى فئتيْن: طبقة صغيرة من الناس الأغنياء والجشعين، وطبقة كبيرة تضمُّ طبقاتٍ اجتماعيةً مختلفة. كانت العلاقة بين هاتيْن الفئتيْن علاقةَ صراع ونزاع. ومع انتشارِ هذا الصراع الطبقي، أصبحت الطبقةُ الصغيرةُ أصغرَ حجماً والكبيرةُ أكبرَ، وبالنسبة إلى الأثرياء الأقلِّ ثراءً فقد خسروا المنافَسَةَ مع المنافسين الأكثر ثراءً، وبالتالي فقد انتفختْ صُفوفُ الطبقات الأدنى. في البداية كانت الرأسماليةُ محصورةً في بلدانها الأصلية، ثم أصابتْ «جميعَ الدول والأمم بالتدريج، وحتى بعد أن اجتذبت العالمَ كله في براثنها؛ فإنها لا تزال تصرخ من أجل المزيد». وبناء على ذلك خرج نظامُ «التبادُل الدولي» إلى حيِّز الوجود، حيث «تجمعت في براثن حِفنة من المصرفيين والسماسرة وأقطاب الصناعة والتجارة جميعُ الموارد الاقتصادية للعالم، إلى الحدّ الذي انحدرت به البشريةُ كلُّها إلى حالة الاعتماد عليهم»[64].

في مقطع كاشف، يُفرد المودودي بالذِّكْر بعضَ المجموعاتِ الاجتماعية التي كان مصيرُها أكثرَ ما يُثير قَلَقَه:

أصبح الآن من المستحيل على أيّ فرد بشكلٍ مستقلٍّ القيامُ بأيِّ عملٍ أو تجارة تعتمد فقط على قدراته البدنية والعقلية من أجل أن يؤمِّن لنفسه جزءاً من وسائل العيش الموجودة على أرض الله. لا تُترك أيُّ فرصة في هذه الأيام لصِغار الصُّنَّاع والمزارعين لكسب عيشهم بحرية. الجميع مُضْطرون إلى قَبول مصير كمصير العبيد والخدم والعمَّال لهؤلاء الأمراء الماليين ورؤساء الصناعة[65].

يعكس هذا التحليلُ، الذي طُوِّر في محاضرةٍ ألقاها المودودي عام 1941، إلى حدٍّ كبير، طموحاتِ المسلمين الهنود الذين رأوا، في ضوءِ هَيْمَنةِ منافسيهم الهندوس على القطاعات الحديثة

(64) المصدر نفسه، ص 14-22.

(65) المصدر نفسه، ص 22-23.

للاقتصاد، ضرورةَ إنتاجِ رجالِ التجارة والأعمال الخاصِّين بهم. وعلى الرغم من أنّ هذه القضيةَ المباشرةَ أدَّت إلى تحليل المودودي، ولكنها لم تكن ستحدد توجُّهَه الخاصَّ من غير مساعدةِ إطارِه النظري الأوسع.

وبينما يُعرِبُ المودودي عن اعتراضِه على بعض سمات الرأسمالية، حيث يُدين الاحتكارَ والرأسماليةَ الماليةَ كنتيجةٍ للعادات غير الأخلاقية، فإنه يرفض الاشتراكيَّةَ برُمَّتِها. فبما أنها تتناقض مع الطبيعة الإنسانية والتعاليم الإسلامية، فهو يؤكِّد أنَّ «تأميم **جميع** وسائل الإنتاج في بلدٍ ما» سيؤدي إلى خَنق الفردانية وإلى «تأخُّرِ النمُوِّ العقلي والأخلاقي والرُّوحي»[66]. علاوة على ذلك، فالشيوعية ينقصها أساس عِلْميّ سليم، وتُعالِج، كما تفعل، جميعَ الجوانب الفكرية والميتافيزيقية والاجتماعية كخصائصَ فرعيةٍ للظروف الاقتصادية. ومن خلال مَنْحِها المشكلةَ الاقتصاديةَ تفوُّقاً مهيمِناً، فإنها تزعْزِعُ «التوازُنَ الكامِلَ في الحياة»، وتُفصِح بهذه الطريقة عن زَيْفِها وتكلُّفها[67].

ويجادل المودوديّ بأنّ المِلْكِيَّةَ الجماعية لوسائل الإنتاج قد تبدو وكأنها حلٌّ معقول. لكن الشيوعية، مِثْلَ الرأسمالية الغربية، تنتهي إلى تركيز القوّةِ الاقتصادية والسياسية في أيدي أقليةٍ صغيرة. فبعد التخلُّصِ من الأباطرة الصناعيين والماليين، تَعْهَد الشيوعيةُ بإدارة الاقتصاد، ليس إلى المجتمع، بل إلى «هيئةٍ تنفيذيّةٍ صغيرة». إنها هذه الهيئة التي تجمع بين «أوتوقراطية قيصر روسيا، والحكم المطلق لقيصر روما»، التي تستعبِدُ المجتمعَ وتُشوِّهُ النموَّ الطبيعيَّ للحضارة الإنسانية.

بشكلٍ عامٍّ، يعتمِدُ تشخيصُ قطب النظريِّ لكلا النظامَيْن في نهاية المطاف على قواعد مماثلة. غير أنَّ تفسيرَه لـ «أعلى مرحلةٍ من الرأسمالية» يُلتَقَط من خلالِ رُؤيةٍ أضيقَ وأكثر دِقَّةً للتاريخ. بالنسبة إلى قطب، يتمتَّعُ كلُّ نظامٍ سياسي أو اقتصادي بخاصيةٍ مهيمنةٍ تحدِّدُ توزيعَ ووظائفَ عناصرِه الأخرى. هذه الشخصيةُ المميِّزة هي، مع ذلك، مجرّد تعبيرٍ، أو مظهرٍ خارجيٍّ لبنية فلسفية تفرض قيوداً على وُجودِها وتطوُّرِها المحتمَل. السمة الغالبة للرأسمالية هي (الرِّبا)، في حين أنها في الاشتراكية المِلْكِيَّةُ المشترَكة لوسائِلِ الإنتاج. وعلى النقيضِ من ذلك، يتميَّز النظامُ الاقتصادي الإسلامي بالضَّريبَةِ على الشَّركات والدَّخْلِ المعروفة باسم الزكاة. ومع ذلك، فإنّ كُلّاً من الرأسمالية والاشتراكية مستمدّ من وجهةِ نظرٍ مادّيةٍ للحياة. تنقسم هذه المادّيةُ إلى فرعيْن: العلمانية في الديمقراطيات الغربية، والإلحاد في الدول الشيوعية. تؤدِّي البِنْيةُ التحتيةُ المشتركةُ إلى ترتيباتٍ مختلفة في الشَّكْل، ولكنها متشابِهَةٌ من حيث المضمونُ أو التأثيرات النهائية. وهكذا، لا ينبغي

(66) المصدر نفسه، ص 66.

(67) المصدر نفسه، ص 29.

السماحُ للرَّخاءِ الماديّ الذي لا يمكن إنكارُه والذي منحتْه الرأسماليةُ لبلدانٍ معيّنة، مثل السويد والولايات المتحدة، بإخفاء ما يرافقه من فسادٍ وجهْلٍ دِيني وضِيقٍ عاطفي. من ناحية أخرى، تُعامل الماركسيةُ الإنسانَ كأداةٍ للإنتاج، كحيوانٍ لا يمتدُّ أُفُقُه إلى ما وراء الطعام والشراب والاحتياجات المادية المحدودة. ومن ثَمَّ تحطُّ من الروح الإنسانية، وتحرِمُ الإنسانَ من أَثْمَنِ ما لديه[68].

اعتبر قطب، مثل المودودي، أنّ كِلا النظاميْن ضدَّ الطبيعةِ، أو الدافعِ الغريزي إلى الحياة (الفطرة). ولا عجب في ذلك، فبالنظر إلى أصول النظاميْن المصطنَعة، فإنّ الوعودَ الرأسمالية والاشتراكية بحياةٍ أفضل لم تتحققْ أبداً. ليست الرأسماليةُ الغربية، كما يشرح قطب، مجردَ نظامٍ يُديره ويُشَغِّلُه صِناعيون ومموِّلون ورجال أعمال. ومنْ أجْلِ فَهْم أزماتها المستديمة وطبيعتها السحيقة، على المرء فقط أن يحدّد السمة المهيمِنَة وتجسُّدَها في بعض المؤسسات والأفراد. ومن ثَمَّ، فإن جميعَ عوامل الإنتاج - رأس المال والعمل والأرض والآلات - تخضع للرقابةِ المباشرة من عددٍ من المؤسَّسات المصرفية والبيوت المالية. وأصحابُها هم في الغالب من اليهود، الذين يَعْتَبِرون الرِّبا أفضلَ وسيلة لضمان السيطرة على العالم. يسيطر هؤلاءِ المرابون اليهودُ على جميع الأصول السائلة والأسهم والسَّنَدات والأوراق المالية. وهذا يعطيهم سُلطةً تقديريّةً مُطلقةً في تحديدِ سِعْر الفائدة التي ستُفرض على القروض المقدَّمة لأصحاب العقارات وأصحاب المصانعِ والعمَّال. يُطبَّق مبدأُ التلاعبِ نفسُه في البحثِ عن الرِّبْحِ عن طريق إقراض المال بأسعار باهظة في معاملاتهم الدولية. ومن هنا، تقع الحكوماتُ والاقتصاداتُ بأكملها ضحيةَ حلقةٍ مُفرغة من الديون المتصاعدة، حيث تنفق مُعظمَ ميزانياتها على خِدْمَةِ الديون والتعاقُدِ على قروضٍ جديدة[69].

يسترعي قطب الانتباهَ إلى أنه بتحريرِ الاقتصادِ من الربا، ستتبعه دورةٌ مستمرة من الأنشطة الإنتاجية، مسترشدةً بالشرائع الإلهية. رأسُ المالِ في حدِّ ذاتِه ليس هو أصل المشكلة. إنه بالأحرى الأسلوب والنظام اللذان يقرران استخدامَ رأس المال في معاملاته الربوية. ومن خلال وضْعِ رأس المال في نظرته الشاملة إلى الحياة، يستعيد الإسلام وظيفةَ رأس المال الإنتاجية والمفيدة في المجتمع: يُصبحُ الإنسانُ أميناً لله ومفوَّضاً بالقيام بأنشطةٍ معيّنة والامتناع عن أخرى؛ فكسبُ الفائدة بجميع أشكاله وطُرُقِه محرَّم وفقَ الأوامر القرآنية الملزمة. قد يختَلِفُ الربا، مثل الوثنية، في المظْهَرِ الخارجي من عصْرٍ إلى عَصرٍ، ولكنّ طبيعتَه لا تزال هي نفسها. والمال، مثل المنتوجات الأخرى،

(68) سيد قطب: **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ط 6 (بيروت: دار الشروق، 1400هـ/1980م)، ص 82-105 و**في ظلال القرآن**، ج 5، ص 2144-2145.

(69) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 98-101.

مَشْروطٌ بالطريقة التي يُستَخدَم بها. يجبُ تنظيمُ تداوُلِه في المجتمع من أجل توجيه الاستثمار نحو المشاريع الصناعية والتجارية التي تعود بالنَّفْعِ المباشر على المجتمع[70].

بعبارةٍ أخرى، الرأسماليةُ الإنتاجية مُشجَّعة، في حين أنّ الربا الطُّفَيْلِيَّ محرَّمٌ. وعلاوة على ذلك، فمن الواضح بالطبع أنّ الأسبابَ التي أُثيرت حول التأثيرات الضارَّة للفائدة في الاقتصاد الحديث، لم تجرِ مناقشتُها في القرآن. أو كما عبّر عنها الخبيرُ الاقتصادي الباكستاني مفتي محمد شافي: «لم يعلن اللهُ تعالى عن أيِّ مبدأ أو غرْضٍ لحَظْرِ الفائدة، بل أعلن ببساطةٍ أن التجارة مشروعةٌ والفوائد غيرُ مشروعةٍ، وهذا ما يجعل من الواجب على المسلمين الالتزامَ بهذه الوصية»[71]. لذلك، لم يتبقَّ أمام المرء أيُّ خيارٍ سوى البحثِ عن أُصُولِ تحديد الفوارق الطفيفة لسيد قطب بين الربا والتجارة في فتراتٍ أكثرَ معاصرةً أو أدلة نصيّة. المصدر الوحيد الذي يخطر على البال هو تيارٌ معروفٌ جيداً في الفكر الاقتصادي الألماني، اكتسب أرضيةً في الرُّبع الأول من القرن العشرين. كان ممثِّله الأكثر شهرة هو عالم الاجتماع فيرنر سومبار (1865-1941). لقد افتتح كتابُه **اليهود والحياة الاقتصادية**، الذي نُشر في لايبزيغ (Leipzig) عام 1911[72]؛ نظريةَ الأصول اليهودية للرأسمالية الطُّفَيْلية، التي بلغت ذروتَها في تشخيصِ هتلر لليهودية كمُنْشِئ لكلٍّ من الرأسمالية والماركسية[73].

وبينما كان من الواضح أن المودودي لم يوقِع انتقاداتِه للرأسمالية أو الاشتراكية في شَرَكِ المؤامرات اليهودية، فقد تصرَّف قطب بشكل مختلف. فبالنسبة إليه، الشيوعية هي «إحدى المنظمات اليهودية لنشر الإلحاد»[74]. علاوةً على ذلك، تقدِّم **بروتوكولات حكماء صهيون** (The Protocols of the Wise Men of Zion) لقطب الهدفَ النهائي لليهود: تدمير كلِّ القيم الروحية، وبالتالي الطبيعة الإنسانية ككلّ. إنّ نشرَ المذاهب «العِلمية» هو أحد الوسائل المستخدمة لتحقيق الهيمنة العالمية: فالداروينية، والفرويدية، والماركسية هي بعض هذه المذاهب، «وكلُّها سواءٌ في تحقيق المخططات الصهيونية الرهيبة»[75].

وفي مناقشته لأصول الماركسية، لا يتجاهل قطب وَضعَ «الاشتراكية العلمية» بين قوسيْن مع

(70) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 331-318، وج 2، ص 638.

(71) M. M. Shafi, Distribution of Wealth in Islam (Karachi: Begum Aisha Bawany Waqf, 1969), p. 21.

(72) Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben (Lipzig: Duncker and Humblot, 1911),

(73) Adolf Hitler, Mein Kampf, translated by Ralph Manheim (London: Hutchinson, 1969), p. 289.

(74) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2، ص 1087.

(75) المصدر نفسه، ج 4، ص 1959.

المادية، وبالتالي يذكِّر الرئيسَ المصري بالطبيعة الحقيقية لنظامه. وباعتمادِ هذا الأسلوب، قصد سيد قطب أن يقول: إن **الميثاق الوطني** لعام (1962) قد أضاف فصلاً جديداً إلى **بروتوكولات حكماء صهيون**. وهكذا فإنّ تفسيرَه للقرآن، كونه حَقْلاً مناسباً للتفكير الخصب، يجري استغلالُه بالكامِلِ لتوجيه الرسالةِ إلى صاحب العلاقة[76].

(76) المصدر نفسه، ج 4، ص 1959، 2131-2132 و2144-2145.

الفصل السادس

العقيدة ومناهجها

الراديكاليةُ الإسلامية هي حركةٌ سياسيةٌ ثقافية تفترض التناقُضَ النوْعيَ بين الحضارة الغربية ودين الإسلام. إنّ تأكيد الراديكالية على الإسلام كنظرةٍ شاملة ومتعالية إلى العالم يستبعِدُ صِحَّةَ جميع الأنظمة والقيم الأخرى، ويفرض استعادةً واضحة لمجموعةٍ معيارية من المعتقدات غير الملوثة بالتغيُّر التاريخي. ومن ثَمَّ يجري تحييدُ التكشُّف الواقعي للإسلام، الذي يمتلك مؤسساتِه العسكرية الخاصة، وتنظيمَه الاقتصادي، ومدارسَه للقانون، ويُعلَن عن الفساد التدريجي لنظامِه الأصليّ.

لهذه الأسباب العَقَدِية والنظرية كان سيد قطب واضحاً بشكل لا لبس فيه في اعتبار أنّ «الأصول النظرية» للإسلام قد نَجَت من التشويه، على الرغم من كل الهجمات المستمرَّة للعديد من الخصوم. ومن ثَمَّ يفترض أن هذه «الأصول النظرية» سليمةٌ بطبيعتها، وتُفضي إلى قيام بعثٍ مفاجئ يجلبه «جيلٌ جديد» من المؤمنين[1]. ومع ذلك، فإنّ إسلام قطب يُقدَّم كأيديولوجيا حديثةٍ قادرة على استيعاب كلِّ الابتكارات العلمية والتكنولوجية من دون أن تكون ملوَّثةً بأُسُسِها الفلسفية. يُعتبر مِثْلُ هذا الإنجازُ المعجِزُ ممكِناً من خلال التخطيط الكامل لنظرية جديدة، إضافةً إلى ضرورة الاستقلال السياسي في عالمٍ من الجاهلية الصريحة.

علاوةً على ذلك، فإنّ راديكالية قطب هي إلى حد كبيرٍ ردٌّ على الإصلاحية الإسلامية والقومية العربية. إنها محاولة متعمَّدَةٌ لترسيمِ التعارُضِ بين خلفيتيْهما الأيديولوجية ومذهبِه المكتفي بذاته. ومن هنا كان دفاعُه المطلق عن التفرُّد والتميُّز في الرؤية الكونية الإسلامية، وإدانتُه لجميع

(1) سيد قطب، **هذا الدين**، ط 8 (بيروت: دار الشروق، 1983)، ص 39.

المساعي الفكرية للتوفيقِ بين الإسلام والأنظمة الفكرية الأخرى. إنّ تصويرَه الحماسي لما يَصِفه بـ «خصائص التصوُّر الإسلامي» يتبنَّى استراتيجيةً هجوميةً تهدف إلى استعادة فضاءات الدِّين الأصلية النقيّة غير المشوَّهة[2]. ويهدِف أسلوبُه الخطابي والشاعريُّ والمتكرر في كثير من الأحيان إلى استنفادِ المنافسين، أو توجيه ضربة قاضية لحُجَجِهم المنهجية. ومع ذلك، فإنّ عَدَائيَّةَ قطب ليست أكثر من حملة استرجاع[*] تتطلَّعُ إلى تَرْسيخِ نفسِها في ظلِّ فراغٍ فكريٍّ محْضٍ، يجري فيها تجريدُ العناصر الإيجابية للتقدُّم المادي من روحِيَّتِها المشوَّهةِ.

نُشرت أكثرُ عباراتِ قطب راديكاليةً بين عامي 1960 و1966. عَمِلت أربعةٌ من مؤلفاته، **خصائص التصور الإسلامي ومقوِّماته** (1960)، و**الإسلام ومشكلات الحضارة** (1960)، و**معالم في الطريق** (1964)، والطبعة المنقَّحة من تفسيره **في ظلال القرآن** (1958-1966)، كصياغةٍ أيديولوجيةٍ نهائية للراديكالية الإسلامية المعاصرة، وقدَّمت مبادئَ توجيهيّةً حاكمةً لمجموعةٍ متنوّعة من المنظمات الإسلاموية. يمثّل **الأولُ** نقضاً مباشراً للمدرسة الإصلاحية لعبده، والاتجاه الهيغلي الفلسفي الذي افتتحه الحداثيُّ الباكستاني محمد إقبال (1875-1938). وأما **الثاني** فهو استنكارٌ غاضب لقومية عبد الناصر واشتراكيته، وجهودٌ مُضنية لتقديم بديلٍ استراتيجي قابلٍ للتطبيق. ويشمل **الثالث** و**الرابع** كلَّ التفاصيل النظرية والموضوعية لأيديولوجيا تُعتبر مستوحاةً مباشرةً من قراءةٍ حميمةٍ وشخصيةٍ للقرآن.

أولاً: حاكمية الله

اعتبر كلٌّ من قطب والمودودي الأيديولوجيا محرِّكَ التطوُّراتِ الأخرى في المجتمع. ومن ثَمَّ فإنَّ فكرتَهما عن توحيد الله وحاكميته المتعالية الحصرية تَرمي إلى استعادَةِ الإسلام كنظامٍ سياسي. عملت الحاكميةُ الحَصْريةُ لله، في نسختها الإحيائية؛ على محاربة الطُّرُقِ الصوفية وعبادة الأولياء وشفاعة البشر نيابةً عن المؤمنين.

وقد أخذ الراديكاليون الفكرةَ نفسَها لخدمة أغراضٍ مختلفة، تهدف إلى تقويضِ مؤسَّسات الدُّوَل الوطنية الحديثة وشرعيتها. وبعبارة أخرى، أصبحت الدولةُ، بدلاً من الطرق الصوفية، هدفاً للتَّشْهِير والإدانة. وبناءً على ذلك، تُدرَك وحدانيةُ الله على أنها تغوص في الكون، حيث تخطِّطُ دورَه ككائنٍ عضويٍّ واحد، في تكوينه وحركته. وبكلمات قطب:

---

(2) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط 7 (بيروت: دار الشروق، 1980)، مواضع متفرقة.

(*) الوحدوية (Irredentism): مذهبٌ سياسي أو موقف يدعو إلى استعادة أراضٍ تديرها دولة أخرى، بسبب العرق أو التاريخ أو الحيازة المشتركة لهذه الأرض. والمقصود أن راديكالية قطب تسعى إلى ضم العناصر الإيجابية من المنافسين الأيديولوجيين وتخليصها من مضارّها الروحية (المترجم).

الكون قائمٌ على الناموس الواحد الذي يربط بين أجزائه جميعاً وينسِّقُ بين أجزائه جميعاً وبين حركات هذه الأجزاء وحركة المجموع المنظم.. هذا الناموس الواحد من صُنْعِ إرادةٍ واحدةٍ لإلهٍ واحد. فلو تعدَّدَت الذواتُ لتعدَّدَت الإرادات، ولتعددت النواميسُ تبعاً لها- فالإرادةُ مَظْهَرُ الذات المريدة. والناموس مظهر الإرادة النافذة- ولانعدمت الوحدةُ التي تنسِّقُ الجهازَ الكوني كلَّه، وتوحِّدُ منهجَه واتجاهَه وسلوكَه ولوَقَعَ الاضطرابُ والفسادُ تبَعاً لفقدان التناسُقِ[3].

هذا الكون المنظَّم والمتناغم هو موحَّد في طبيعته واتجاهه، وهو خَلْقٌ مقصودٌ من إرادةٍ واحدةٍ. وعلاوة على ذلك، فقد طَبَعَ اللهُ علاماتِه في جميعِ أنحاءِ الكَوْنِ من أجْلِ إعلان وحدانيته وسُلْطَته وسِيَادته. إنّ هدفَ الإنسانِ هو إعادةُ تأكيدِ هذه الوَحْدَةِ من خلال دَمْجِ حياتِه في المجال العضوي الأوسع، والتسليم بخضوعٍ للحكمة اللانهائية. إنّ العاملَ الحاسمَ في القيامِ بِفِعْلِ التسليم ليس مجرَّدَ الإيمان بوجود الله، ولكن هو قَبول سُلْطَتِه الحصرية في تحديد الجوانب الأخلاقية والسياسية والاقتصادية لجميع المجتمعات. وفضلاً عن ذلك، فقد خلق اللهُ الكونَ لمصلحةِ الإنسان، معيِّناً إياه كخليفةٍ له على الأرض كعلامةٍ على نعمته ولطفه. تتمثَّلُ وظيفةُ الإنسان في تلقّي الخصائصِ الثابتة للقواعد الإلهية والاستجابةِ لها وتكييفِها وتطبيقِها. تشكِّل هذه الأنشطةُ البشريةُ تقدُّماً وتؤدِّي إلى تحسينات تدريجية. ومع ذلك، من أجل أن تتوافق مع سيادةِ الله والانسجام في النظام الكوني، فيجب أن تتمَّ هذه الأنشطةُ البشرية في داخلَ «إطارٍ ثابت» وعلى أساسِ «محورٍ ثابت». وبالنسبة إلى الأساسيات أو المبادئ الأساسية، كما يؤكد قطب، فإنها لا تتغيّر ولا تتطوَّرُ. إنَّ التغييرَ، سواء أكان إرادياً أم إجبارياً، لا يتجاوز المظاهرَ الخارجية للحياة وأشكالَ الوُجُود العملي. تنتمي الاكتشافاتُ العِلمية، على سبيل المثال، إلى الفِئَةِ الأخيرة. بمعنىً آخر، يبقى جوهرُ الأشياء ومصدرُها ومضمونُها كما هو[4].

إنّ ثباتَ القوانينِ الكونية وموضعَ الإنسان في الكون، كما تفرضه إرادة الله، يجعلُ كلَّ التطورات الدنيوية مجرَّدَ تغيُّرات سطحية، «كالأمواج في الخِضَمّ، لا تغيِّر من طبيعته المائية، بل لا تؤثِّرُ في تياراتِه التَّحْتِيَّة الدائمة، المحكومةِ بعوامل طبيعية ثابتة»[5]! وعلاوةً على ذلك، فإنّ العقل البشري، بغضّ النظر عن مدى نقائه أو طموحه أو عِلميته، لا بد من أن «يسبح في بحر المجهول». وهو لا يقف إلا على «جُزُرٍ طافيةٍ هنا وهناك، يتخذ منها معالمَ في الخضمّ». ومع ذلك، فإن الإنسان غالباً ما يكون جاحداً للجَميل، ويتبجَّح بأنه قادرٌ على اكتشافِ قوانين الطبيعة

---

(3) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط منقحة، 6 ج (بيروت: دار الشروق، 1401هـ/1981م)، ص 2373-2374.

(4) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص 85-100.

(5) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 556.

من دون معونة الله. وكمثال على ذلك، كما يقول قطب، عنوان كتاب «الملحد» جوليان هكسلي: **الإنسان يقف وحدَه** (Man Stands Alone) (1944). إنه غرورٌ بشريٌّ محض، كما يتابع قطب، عندما يُجعَل العلمُ في مقابل المعرفة الميتافيزيقية الغيبية، أو يترسَّخ كبديلٍ أكثر صلابة. إنه تدهورٌ لقيمة الإنسان أيضاً، الذي لا يُصبح إنساناً كاملاً ويتجاوز حيوانِيَّتَه ما لم يُصبح الإيمانُ بالمجهولِ (الغيب) جزءاً لا يتجزَّأُ من حياتِه وفِكْرِه. ومن ثَمَّ، فإنّ العقليةَ الإسلامية، كما يخلُص قطب، هي «ميتافيزيقية- غيبية- وعلمية». إنها ميتافيزيقية غيبية بمعنىً نقلْته إحدى الآيات القرآنية المتعلِّقَة بعلم الله: (**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**)[6]. وهي عِلْمِيَّةٌ لأنها تؤمن بالقوانين الطبيعية، والمعرفةُ ببعض جوانِبِها فحسب هي الضروريةُ لحياةِ الإنسان على الأرض. علاوة على ذلك، فإنّ النظرياتِ العلميةَ نِسبيةٌ، وقابلةٌ للتحوُّلات الدائمة. ومن ثَمَّ فلا يُمْكِنُها أن تشكِّل أساساً يُعتمد عليه لعقيدةٍ شامِلَةٍ. فالعِلْمُ، كما يتهكَّم قطب، مبنيٌّ على الظنِّ والحساباتِ التقريبية، في حين تبقى الحقيقةُ المطلقةُ مستترةً كسرٍّ من أسرار الله. إنّ الإلحاد في نفسِه هو انحرافٌ شاذ، غيرُ قادرٍ على التحقُّق بالبراهين العلمية. إنه انحرافٌ ناتجٌ عن الممارسات القَمْعِيَّة للكنيسة المسيحية، ومحاكِم التفتيش، والعقيدة الدينية المحرَّفة. كانت النتيجةُ هي تتويجُ العَقْلِ البشري كحَكَم نهائي للخير والشر. لقد استغلَّ اليهودُ هذه الظروفَ التاريخية، وشجَّعوا المسيحيين على التخلِّي عن دينهم، بل حتى اخترعوا الشيوعيةَ لتسهيلِ سَيْطرتِهم على العالم. من أجل كل ذلك، فإنَّ الشعبَ الروسي، على سبيل المثال، يَتُوقُ في أعماقِ طبيعته الغريزية إلى اعتناقِ العقيدة الإلهية. ومن ثَمَّ، فإنّ العودةَ إلى رسالة الله هي الحقيقةُ الوحيدةُ التي لا مفرَّ منها، بغضِّ النظر عن المزاعِمِ التاريخية أو العِلْمِيّة. لا يمكن لجَوْهَرِ الإنسان الفِطْرِي إلا أنْ يُؤمنَ بالله ووَحْدَانِيَّته؛ وتمثِّل جميعَ النَّظَرِيَّاتِ الفِكْرِيَّة الأخرى رُكاماً يندكُّ بمجرَّدِ تَوْطِيدِ المؤمنين الحقيقيِّين لأنْفُسِهم[7].

بالنسبة إلى قطب فإنّ فطرة الإنسان الدينيّةَ هي انعكاسٌ للبِنية العضوية للكون ومكوِّنَاته المترابطة. ومن ثَمَّ فإنّ وظيفته ليست، كما تقول الفلسفاتُ الغربية، قَهْرَ الطبيعة أو إخضاعَها، بل الدخولُ في علاقةٍ منسَجِمَةٍ مع عناصِرها وهداياها. هذا هو معنى تعيين الإنسان كخليفةِ الله على الأرض: أنّه، في آن واحد، يميِّز موْقِعَه الفريدَ في الكون، ويذكِّره بالتزاماته الشاملة تجاه الخالق.

(6) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية 59.

(7) قطب: **في ظلال القرآن**، ج 2، 1113-1121، 1132، 1087-1088، و1164، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص 77-84.

وبخلاف إلهِ الفلاسفة اليونانيين، فإن الله لديه علاقةٌ إيجابية مع مخلوقاته، ويُعْفِيهم من المهمةِ الشَّاقَّةِ المتمثِّلَةِ في تَشْرِيعِ القواعد الناقِصَةِ والمشكُوكِ فيها[8].

يقولُ قُطب إنّه يجب أن تكشِفَ جميعُ الأنشطةِ البشرية عن نفسِها باعتبارها عبادةً، بحيث يكون ابتغاءُ رضى الله دائماً ومتجدداً. وقد برهن هذه الفرضيةَ بصورةٍ أكثرَ بلاغةً من خلال حقيقةِ أنّ الكونَ هو كتابُ الله المرئيُّ، في حين أنّ القرآنَ هو كتابُه المقروء. فكلاهما يقدِّم دليلاً لا يمكن دحضه على خالقه[*]، وكلاهما موجود ليكون فعَّالاً؛ فالكون لا يزال يتحرّكُ ويعْمَلُ وفقاً لإرادة الله، والقرآنُ قد أدّى وظيفتَه تجاهَ الإنسانية، لكنه حافظ على هُويتهِ سليمةً. القرآن هو رسالةُ الله إلى الإنسان التي بقيت طبيعتُها على حالها، على الرغم من التطوُّراتِ الاجتماعية-الاقتصادية الجديدة أو الظروف غير المتوقَّعَة. ومن ثَمَّ فإنها لا تزال صالِحَةً، وسوف تكون كذلك إلى الأبد. كونَها الكلمةَ الأخيرة من الله؛ فإنّ طبيعتها مَثَلُها كمَثَل الكون، فهي دائماً فعَّالة من دون أن تخضَعَ لتَغْيِيرٍ مستمِرٍّ. ومن ثَمَّ يخلُصُ قطب إلى أنه:

إذا كان من المضْحِكِ أن يقولَ قائلٌ عن الشمس مثلاً: هذا نَجْمٌ قديمٌ «رَجْعِيٌّ؟» يحسُنُ أنْ يُستبدَلَ به نَجْمٌ جديدٌ «تَقَدُّمِيٌّ!» أو أنّ هذا «الإنسانَ» مخلوقٌ قديمٌ «رجْعِيٌّ» يحسُنُ أن يُستبدل به كائنٌ آخر «تقدُّمِيٌّ» لعمارة هذه الأرض!!! إذا كان من المُضْحِكِ أنْ يُقَالَ هذا أو ذاك، فأولى أنْ يكونَ هذا هو الشأن في القرآنِ، خطابِ الله الأخير للإنسان[9].

استمدَّ كلٌّ من قطب والمودودي استنتاجاتٍ مماثلةً من تأكيدهما للحاكمية الحصرية لله. فيؤكّد المودودي أنَّ «مبدأ توحيد الله ينفي تماماً مفهومَ السيادة القانونية والسياسية للبشر، فردياً أو جماعياً... الله وحده هو صاحب الحاكمية، ووصاياه هي قوانين الإسلام»[10]. ومع ذلك، خطا قطب خطوةً أبعد من خلالِ رَبْطِ هذا التأكيد بمفهومِه عن الجاهلية كحالةٍ منتشرة في العالميْن الإسلامي وغير الإسلامي معاً. لدرجة أنه يمكن اعتبارُ قُطْبٍ داعيةَ الجاهليةِ بامتياز. فلم يتجرَّأ حتى أخوه، محمد قطب، الذي كتبَ دراسةً مفصّلةً عن الموضوع، على إعْلانِ الاختفاء الكامل للإسلام،

---

(8) قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص 66-76، و**في ظلال القرآن**، ج 4، ص 1925-1926.

(*) التعبير بالخالق في ما يتعلق بالقرآن مُشكل من الناحية العَقَدية الإسلامية بالنسبة إلى جمهور ما يُعرف بأهل السنة والجماعة، وقد أثارت مِثْلُ هذه التعبيرات التي تقع في كلام قطب من زاوية أدبية أو بلاغية لا تنتبه للمضامين العقدية أو لا تقصدها، انتقاداتٍ وجّهتها لها الاتجاهاتُ السلفية التي أَوْلَت اهتماماً كبيراً لنَقْدِه منذ العقد الأخير من القرن الماضي (المترجم).

(9) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 349؛ ج 4، ص 1937، وج 6، ص 3336-3338.

(10) S. Abul A'la Mawdudi, A Short History of the Revivalist Movement in Islam (Lahore: Islamic Publications, 1979), p. 37.

سواء أكان اجتماعيّاً أم سياسيّاً. فلا يؤدّي به تعريفُه للجاهلية بأنها «حالةٌ نفسيّةٌ ترفض الاهتداءَ بهدى الله»[11]، إلى التقدُّم بتصنيفٍ صارم لجميع المجتمعات الحالية، كما فعل شقيقُه. يصف سيد قطب هذه الحالة على النحو التالي:

إنَّ الجاهليةَ هي الجاهلية. ولكلِّ جاهليةٍ أرجاسُها وأدناسُها. لا يهمُّ موقِعُها من الزمان والمكان. فحيثما خلت قلوبُ الناس من عقيدةٍ إلهيةٍ تحكُم تصوراتِهم، ومن شريعةٍ- منبثقةٍ من هذه العقيدة- تحكُم حياتَهم، فلن تكونَ إلا الجاهلية في صورةٍ من صُورها الكثيرة.. والجاهليةُ التي تتمرَّغُ البشريةُ اليوم في وَحْلِها، لا تختلف في طبيعتها عن تلك الجاهليةِ العربيةِ أو غيرها من الجاهليات التي عاصرتْها في أنحاء الأرض، حتى أنقذها منها الإسلام وطهَّرها وزكَّاها.

إنَّ البشريةَ اليومَ تعيشُ في ماخُورٍ كبيرٍ! ونظرةٌ إلى صحافتها وأفلامها ومعارض أزيائها. ومسابقات جمالها، ومراقصها، وحاناتها، وإذاعاتها، ونظرةٌ إلى سُعَارِها المجنون للحم العاري، والأوضاع المثيرة، والإيحاءات المريضة، في الأدب والفن وأجهزة الإعلام كلها.. إلى جانب نظامِها الرِّبَوِي، وما يكمُنُ وراءَه من سُعَارٍ للمال، ووسائلَ خسيسةٍ لجَمعه وتثميره، وعمليات نصب واحتيال وابتزاز تلبس ثوبَ القانون،... نظرةٌ إلى هذا كُلِّه تَكْفِي للحُكْم على المصير البائس الذي تدلف إليه البشريةُ في ظلِّ هذه الجاهلية[12].

ومع ذلك، فإنّ الجاهلية المعاصرة أكثر شَرّاً من القديمة. لقد كان أتباعُ هذه الأخيرة أكثرَ أدباً على الأقلِّ مع الله، ويقدِّمون القرابين للآلهة الأخرى من أجل التوسُّط نيابةً عنهم إلى الله، الأكثر تعالياً. وفي أيامنا هذه، رُفِعت الآلهةُ الأخرى فوقَ الله، ويُقَدَّس ما يضعه هؤلاء الآلهةُ، ويُرفَض من جهةٍ أخرى ما أمر اللهُ به[13]. تبرُز الماركسيةُ في هذا السياق باعتبارها الأبشعَ اغتصاباً لسُلطة الله. وبالتالي، تتصدّر المجتمعاتُ الشيوعية، بحسب قطب، قائمةَ الجاهليةِ المعاصرة: فهي تعتنقُ الإلحادَ بشكلٍ صارخ، وتجعل من المادّةِ القوةَ الفعَّالةَ الوحيدةَ في الكون، وتُرجع فاعليةَ الإنسان وتاريخَه إلى الانعكاس السلبي لطريقة الإنتاج، وتُحوِّلُ الحزبَ إلى المصدرِ الوحيدِ للسُّلطة. هذه هي أسوأ حالةٍ من الجاهلية حيث اللهُ غائبٌ تماماً وبصراحةٍ في الأقوال والأفعال. تشمل هذه القائمةُ أيضاً المجتمعاتِ التي تسودُ فيها الوثنيةُ مثل الهند واليابان والفيليبين وأجزاء من أفريقيا. وعلى الرغم من أنّ الناسَ في تلك البلدان، كما يشرح قطب، يُدركون وجودَ إلهٍ، إلا أنهم يُشركون معه آلهةً أخرى. علاوةً على ذلك، فإنهم يستمدّون قوانينَهم من مجموعةٍ متنوِّعة ومُذهلة من

---

(11) محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1964)، ص 11.

(12) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 510-511.

(13) المصدر نفسه، ج 3، ص 1413.

المصادر: الكهنة والسحرة والمنجمين والمؤسسات العلمانية. إضافةً إلى ذلك، يؤكّد قطب أنَّ كلَّ المجتمعاتِ اليهودية والمسيحية كانتْ تعيشُ في حالةٍ من الجهل والجاهلية منذ أن حرَّفتْ كُتُبَها المقدسة، الأمر الذي أدّى إلى ظهورِ أفكارٍ خاطئة عن اللهِ وصفاتِه. ويشير قطب إلى أنَّ القرآن قاطِعٌ تماماً في توبيخِ اليهودِ لأنهم يُطْلِقون على أنفسهم «شعبَ الله المختارَ»، وكذلك في رَفْضِه لعقيدةِ التَّثْليثِ المسيحية. والأهمُّ من ذلك، أنَّ هذه المجتمعاتِ تُدير شؤونَها بواسطةِ مؤسساتٍ تمثيليّة تتمتَّعُ بحاكميةٍ مُطْلَقَةٍ، ومِنْ ثَمَّ تستبعد صِحةَ أوامر الله[14].

ليس هذا التصنيفُ سياسيّاً. كما أنه لا يقتَصِرُ على مجموعاتٍ اجتماعيّةٍ معيّنة، مثل المثقفين أو رجال الدولة أو الزعماءِ الدينيين. إنه إدانةٌ لا لبس فيه لمجتمعاتٍ بأكملها، وإعلانٌ عن وضْعِها كأهدافٍ مشروعة للغَزْوِ والإخضاع. ومع ذلك، فإنّ ذاك التوصيفَ مُشترَكٌ مع المودودي، على الرغم من التَّشْخيصِ الأكثر عُمُوميَّةً للزعيم الباكستاني. تكمُن أصالةُ سيد قطب وراديكاليته بعيدة المدى في إدراج كلِّ المجتمعات الإسلامية في تصنيفه. وهو يعترف بسهولةٍ أنَّ المجتمعاتِ الإسلامية ما زالت تؤمن بإلهٍ واحد وتُخلِص له في أعمالِها التعبدية. لكنَّهم يَخْلَعُون أخصَّ الصفاتِ الأساسية لله - سُلطَته التشريعية – على الآخرين، الذين يحدِّدون تقريباً جميعَ القضايا الأساسية في حياتهم. ومن ثَمَّ، ينضمُّ المسلمون إلى صُفُوفِ اليهود والمسيحيين، ليصبحوا مشركين في العَصْرِ الراهِنِ. إنَّ بعضَ هذه المجتمعات تُفاقِم من أخطائها بأن «تُعْلِن صراحةً علمانيتَها»، في حين يداهِنُ آخرون الإسلام بألسنتِهم، ثم ينتهكون نظامَه الاجتماعيَّ بالكامل، ويعلنون عدَمَ التوافقِ بين العلم وعالم الغيب. وفي إشارةٍ ضمنية إلى الدول العربية، وبخاصة مِصْرَ الناصريّة، يُشير قطب إلى أنّ الناس في بعض المجتمعات يصنعون قوانينَهم الخاصة، لكنهم لا يتردَّدُون في إسناد هذه الابتكاراتِ الإنسانية إلى شريعةِ الله. ومن ثَمَّ يفرض استنتاجٌ واحد نفسَه: جميعُ هذه المجتمعات غيرُ إسلاميةٍ وغير شَرْعِيَّةٍ. بعبارة أخرى، لقد فَقَدَ المسلمون حقَّهم في أن يُنسَبوا إلى دينهم، ويجب تجريدُهم من تسميتِهم الحالية[15].

ثانياً: الطليعة

طرح سيد قطب مُسلَّمةً بشأن أزمة المجتمعات المعاصرة باعتبارها سلسلةً من الإخفاقات الأخلاقية العميقة. لقد رأى في الفساد وإِفْلاسِ المعايير الأخلاقية علاماتٍ على عواقبَ وخيمةٍ على حياة الإنسان ونموِّه الطبيعي. أتاح له العالَمُ الغربي الكثيرَ من الإيضاحات، ما شَهِدَ لمصلحة

---

(14) سيد قطب، **معالم في الطريق** (بيروت: دار الشروق، 1401هـ/1981م)، ص 98-101.

(15) المصدر نفسه، ص 101-103.

تشخيصه. وألمح مراراً إلى التآكل المطَّرِد للقِيَم الليبرالية والمؤسسات الديمقراطية في البلدان الرأسمالية. علاوة على ذلك، كان ينظر إلى هذا التآكُل على أنه خَلَقَ فراغاً اجتماعيّاً، حتى أدى إلى تبنّي الاشتراكية كإجراءٍ تعويضي.

وعلى نحو مماثِلٍ تنبّأ بمستقبلٍ أكثرَ قتامة للنظريات الشموليّة، وبخاصة الماركسيّة. على الرغم من أنّ الأيديولوجيا الماركسيّة جذبت في فترةٍ تاريخيّةٍ معيَّنةٍ دعماً واسعاً في الغرْبِ والشرق، إلا أنها فقدت الآن جاذبيَّتَها، وأصبحت طرفاً مساعداً للدولة وهياكِلها القَمْعِيّة. فضلاً عن ذلك، فقد أكَّد أنّ النتائجَ الاقتصاديةَ البائِسة للشيوعيّة قد قوَّضت قدرتَها على البقاء.

ومن ثَمَّ فقد كان الدَّوْرُ القيادي للإنسان الغربي في الشؤون العالمية يقتَرِبُ من نِهايته. ليس لأنَّ القوة الاقتصادية والعسكرية للحضارة الغربية قد ضعُفت، كما أوضح قطب، ولكن نتيجةً للإفلاس الأَخْلاقي وآثارِه المدمرة. من هذا المنظور، فإن كلَّ التطوُّراتِ والنظريات الحديثة - الثورة العلمية، والوطنية، والقومية، والليبرالية، والشمولية - كانت تأخُذُ مَجْرَاها واحدةً تلو الأخرى، وتصل إلى طريقٍ مسدود. وحصيلةَ ذلك، كان العالم يبحثُ يائساً عن أدلَّةٍ جديدة لإرشاد سفينته المترنّحة إلى مياهٍ وميناء أكثر أماناً. واختتم قطب، إن هذه الحالة المؤسفة تستدعي:

قيادةً تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشريةُ، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدَّة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية – ، وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته. والإسلام - وحدَه - هو الذي يملك تلك القيمَ، وهذا المنهجَ[16].

ومِن ثَمَّ فقد قدَّم العصرُ الحالي فرصةً ذهبية للإسلام لدعم مطالبته بقيادة العالم. كان الإسلام بلا شكٍّ أفضلَ نظامٍ مؤهَّلٍ للقيامِ بهذه المهمة النبيلة وإنْقاذِ الجِنْسِ البشري من هذه الحلقة المفرغة من الانحطاط الأخلاقي. من خلال الترحيبِ بالتقدُّم المادي كإحدى الوظائف الأولى للإنسان، إضافةً إلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ حلَّ الإسلام اللغزَ الأبدي لسبيل السعادة. ومع ذلك، وكونَه أسلوبَ حياةٍ ونظاماً سياسيّاً شاملاً، كما جادل قطب؛ فإنّ الإسلام لا يستطيع أن يؤدّي دورَه المنشود ما لم تتمثّل عقيدتُه في أشكالٍ اجتماعية، ويُصبح من جديد مجتمعاً منظَّماً. كان تجديدُ شبابه في هذا السياق مشروطاً بظهورِ «حركة دينامية»، واستعادة الأُمَّةِ الإسلامية التي كانت غائبةً عن مسْرَحِ التاريخِ لقرونٍ عديدة. وأكّد قطب أنّه يجب أن يكون مفهوماً بوضوحٍ أنّ المجتمعَ المسلم لم يكن قطعةَ أرض استُعملت لتطبَّق فيها الشريعةُ، ولا اسمَ شعبٍ عاش أسلافُه في وقتٍ

(16) المصدر نفسه، ص 5-7.

من الأوقات في ظلِّ نظام إسلامي. بل إنه يدل على وجود مجموعةٍ من الناس الذين كان الإسلام يحكُم حياتَهم الروحيةَ والماديّةَ على الدوام. بهذا المعنى، لم تعد هذه الأمَّةُ موجودةً في أي مكانٍ في العالم[17].

كان العملُ المهمُّ الذي نُودي به لإعادة الترميم والاسْتِعَادة عمليةً جراحيّةً مطلوبة لاكتشاف الجوهر الحقيقي للإسلام. كان من الضروري إطلاقُ البَعْثِ الروحي والمادي عن طريق تجريف رُكامِ المعتقدات الوثنية والأصنام الحديثة. يُشير قطب إلى أنّ الالتزام بتحقيقِ مِثل هذه الحركة المتصاعدة هو الشَّرْطُ الأساسي لتولّي قيادة العالم. يجب تحديدُ الصفات الأصيلة للإسلام، وخصائصه الأساسية، وبلورتُها. وعلاوة على ذلك، فإنّ قطب يُبرز حقيقةَ أنّ كلَّ دولةٍ لديها «مهمةٌ محددةٌ» في الحياة، ومهارةٌ معيّنةٌ، وقدرةٌ على التفوُّق في القيام بأشياء معيّنة. ولذلك، فإنّ النجاحَ يتناسَبُ مع القُدْرَةِ على اكْتِشَافِ المؤهِّلَاتِ الطبيعية للإنسان وتنْفِيذِ رِسالَةِ الفرد. إنَّ مؤهِّلَ المسلم معروفٌ جيداً: عقيدة الإسلام ومنهجه. لقد تقدَّمَ إنتاجُ الموادّ والعلوم والتكنولوجيا في الغرب لدرجةِ أنّ إمكان اللحاق بالرَّكْبِ غيرُ موجود تقريباً. إنها، إذًا، مسألةُ تصالُحٍ مع خيارات المرء. لا يزال المسلمون قادرين على ممارَسَةِ حِرفتهم الشريفة التي تمنحهم التسهيلاتِ اللازمةَ للتزويد بالتموين الذي تفتقر إليه الأُمَمُ الأخرى، واستعادة هويتهم الحقيقية في الوقت نفسِه. وبالتالي فإنّ نَقْصَ القيمِ في السوق العالمية هو مسؤوليةُ أُمّةٍ واحدة. إنه ذلك المجتمع الكبير السابق، كما يؤكد قطب، الذي يجلس على مَنْجَمِ ذهَبٍ من «المنتجات الأخلاقية». إذا كان يعرف فقط كيفيةَ إعادةِ تنشيط خطوط إنتاجه؛ فإنّ إمكاناتِ النموِّ المستدام ستكون بلا حدود[18].

اعتقد قطب أنّ إعادةَ الإيمان بتوحيد الله تجعل ظهورَ مجموعةٍ من المؤمنين (عُصبة مؤمنة) أمراً لا مفرَّ منه. بالنسبة إلى قطب، فإن هذه الفِرْقة، التي أَطْلق عليها الاسمَ الحديث وغيرَ القرآني «الطليعة»؛ هي الشكل الذي يجري فيه تحقيقُ جوهر الإسلام وفعاليته. وفي ضوء أهميتها الحاسمة يجب أن تُزوَّد الطليعةُ «بمعالم» لتوجيهِها على طول الطريق المتعرّج نحو الوجْهَةِ النهائية. تُوضح هذه المعالمُ الطبيعةَ الدقيقة للنِّضَال، وترسم مراحلَها الأوليّة والنهائيّة، وتوضِحُ وظائفَ هذه الطليعةِ الشُّجاعة[19].

ومن ثَمَّ، ففي إحدى عباراته الأخيرة جادل قطب بضرورة إعادة الإسلام على أساس أسبابٍ براغماتية بحتة. علاوةً على ذلك، تتحالف براغماتيته، المفعمة بالنَّغمات التجارية، مع وجهة نظرٍ

(17) المصدر نفسه، ص 7-8.

(18) قطب، **معالم في الطريق**، ص 8-9.

(19) المصدر نفسه، ص 11-13.

تاريخية تتسم بالمفارَقة - وجهة نظر تشرح كلَّ الظواهر الحديثة على خلفية الدوافع المادية والدنيوية. بالنسبة إليه، يجبُ على «من يسمَّون بالمسلمين» المعاصرين أن يكونوا واقعيِّين وحُصفاء. وتتمثل مهمتُهم الأوَّليَّةُ في إجراء تقييمٍ موضوعيٍّ لنقاط قوتِهم وضعفهم، وذلك لاكتشاف الوظيفةِ الدقيقة والمثمرة التي يستطيعون القيامَ بها. من خلال إجراء دراسة لتقصِّي الحقائق، تعالج قدراتِهم أو مواردَهم غيرَ المستغلة، سيكون المسلمون في وَضْعٍ مِثاليٍّ لرَسْمِ مسارِ عمَلٍ طويلِ المدى، ووضع نتائج استقصائهم موضعَ الاستخدام الفوري.

ماذا يقول هذا الاستقصاء للناشط المسلم، أو المجنّد المرتقَب لطليعةٍ جديدة؟ إنه يخبرُه، من دون أدنى شكٍّ ومن دون تردُّدٍ، أنّ العالم كلَّه يعيش في حالةٍ من الجهل الديني (الجاهلية)، ويتمرَّغ في مستنقع الإثم. هذا هو الهاجِسُ الأساسي الذي يجب استيعابُه ووضْعُه في الاعتبار في كل مرحلةٍ من الرِّحْلة. لا يمكن أن يفشلَ المؤمنُ الحقيقيُّ في رؤية أنَّ كلَّ المجتمعات يحكمُها أشخاصٌ يخترعون قوانينَهم الخاصة، وبهذه الطريقة فإنهم يتعدَّون سُلْطةَ الله التشريعية، أخصَّ صفاته وحقوقَه. هذا الاعتداءُ العالمي هو السببُ الكامِنُ وراءَ الانحلال الأخلاقي، والذي يتجلّى في مُعْضِلاتٍ نفسيّةٍ، وبؤسٍ شخصي، وخواء روحي. فقط على المرء، كما يطيب لقطب التكرار، أن يُجري مَسْحاً للإحصاءات المتاحة في المجتمعات الغربية حول الطلاق، والعلاقات الجنسية غير المشروعة، والأطفال غير الشرعيين، والشذوذ الجنسي، والسُّكر، والقمار، والانتحار، لتقدير الطبيعة الفاسدة لمثل هذه الحضارة. ونتيجةً لهذا فإنّ مصيرَها مصيرٌ قاتم. على النقيضِ من ذلك، فإنّ المجتمعَ الإسلاميَّ الحقيقي هو الملجأ الأسمى للقِيم الأخلاقية والعلاقات النظيفة والصِّحيَّة[20].

ثالثاً: الأُسرة

إنّ الناشطَ الإسلامي، كما يوضّح قطب، قادرٌ على قياس الطبيعةِ الدقيقةِ للمُجْتمعِ من خلال دراسة نِظَام الأُسْرة، وتقاسُم العمل بين الزوج والزوجة، والعلاقةِ بين الجنسين، والطريقةِ التي يُربَّى بها الأطفالُ. لا بد لهذا المعيار من أن يحصلَ على أفضل النتائج، لأنَّ الأسرةَ تشكّل الأساسَ الرئيسَ للمجتمع. ومن ثَمَّ فإنَّ جميعَ المعايير والمؤسسات الأخرى تجتاز الاختبارَ أو تفشلَ فيه بما يتناسب مع موقفِها تجاه الأسرة، فضلاً عن الوظائف الخاصة بالأجزاء المكوِّنة لها. وعلى عكْسِ المودودي، يُحْجِم قطب، الذي ظلَّ أعزبَ طوال حياته، عن إيراد الأحاديث المنسوبة إلى النبيِّ ﷺ من

(20) سيد قطب: **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ط 6 (بيروت: دار الشروق، 1400هـ/1980م)، ص 62-120، و**معالم في الطريق**، ص 124-126.

أجل التدليلِ على الطابَعِ الشرِّير للمرأة. إن لديه الحُجّة البيولوجية والوظيفية، تدعمها اقتباساتٌ من مصادر محافِظَة، مُعظمها غَربيّة. أحد المؤلِّفين المفضَّلِين الذين اقتبس منهم مراراً وتكراراً هو جرَّاحٌ بيولوجي فرنسيٌّ حائزٌ جائزة نوبل، ألكسيس كاريل (1873-1944). على سبيل المثال، يذكر قطب بإسهابٍ عرضَ كاريل الذي يؤكّد فيه أنَّ الاختلافاتِ بين الرجل والمرأة هي نتيجةٌ مباشرةٌ لِبنية الأنسجة والمواد الكيميائية المحددة، إضافةً إلى الاختلافات في النُّظُم العصبية للذكور والإناث[21]. تستلزمُ هذه الاختلافاتُ البيولوجية اختلافاتٍ في الوظائف، والحساسية، السلبية أو الإيجابية. تؤدِّي المرأةُ وظيفتَها بكونها زوجةً وأُمّاً، في حين أنَّ الرجُلَ هو صاحب السُّلْطَةِ غيرُ المتنازَعِ عليها، المعيل والعضوُ النشط في الحياة العامَّة[22].

لقد عظَّم قطب أهميةَ ودَوْرَ الزواج ووحدة الأسرة على نحوٍ أبعد من الطريقة التي اعتبَرَ بها الإسلام التاريخيُّ الزواجَ عقوداً مَدَنِيَّةً أرضية. ووفقاً للنظريات المحافِظة للأمومة والتعليم، فإنه يتحدَّثُ بعِبَاراتٍ متوهِّجَةٍ عن الأسرة باعتبارها «حضانةَ المستقبل»، التي تربِّي «منتجاتٍ بشريةً ثمينة» تحت وصاية المرأة. وهو يحتَفِلُ علاوة على ذلك بالرابطة المقدسة للحبِّ النقيّ بين الرجل والمرأة، اللذيْن يدخلان طواعيةً في علاقةِ زواجٍ كشريكيْن متساوييْن، كلٌّ يؤدّي وظيفته التي تعيِّنُها الطبيعةُ والبيولوجيا. يسلِّط قطب الضوءَ على حقيقةِ أنَّ الإسلام كان يُولي اهتماماً أكبر لتنظيم الأسرة أكثر من أيَّة مؤسسة أخرى تقريباً. يشهد العددُ الكبير من الآيات القرآنية التي تتعامل مع الحياة الأسرية على الأهميةِ المحورية لهذه المؤسسة. ويتابع قائلاً إنّ النظامَ الاجتماعي الإسلامي برُمَّتِه هو نظامٌ أُسري موسَّع، يتعلَّقُ بنظامٍ إلهي، وينشأ وفقاً للغريزة الإنسانية والاحتياجات والمتطلَّبات. ليست الكائناتُ البشرية فحسب التي خُلقت لتشكيلِ العائلات، ولكن جميع الكائنات الحية والعضوية قد أُبدِعت في أَزواجٍ. الأهمُّ من ذلك، أن القرآن ينصُّ، في تناقُضٍ ملحُوظٍ مع التوراة، على أنَّ الله خلقَ آدم وحواء من المادَّةِ نفسِها ومن «نفسٍ واحدة»[23].

ومع ذلك فإنّ الوجودَ الطبيعيَّ للزوجيْن كما رسَمه اللهُ لا يفترض الزواج الأُحادي أو الأَبَدِي. يُصبِحُ الطلاقُ حتميّاً عندما لا يمكن التوفيقُ بين أحد الشريكيْن أو كليْهما، وبعد استنفاد الإجراءات القرآنية المقرَّرة. ولتعدُّد الزوجات جذورُه في العوامِلِ البيولوجية وكذلك الحِكْمة الإلهية. تقضي العواملُ البيولوجية، كما يشرح قطب، بأنّه في حين أنّ المرأةَ تستطيعُ أنْ تُصْبحَ حاملاً مرةً واحدة

---

(21) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 132-134.

(22) المصدر نفسه، ص 13-15، و Alexis Carrel, L'Homme, cet inconnu (Paris: Libraire Pion, 1935), pp. 103-106.

(23) **القرآن الكريم**: "سورة النساء،" الآية 1، و"سورة الأعراف،" الآية 189.

فقطْ في كلِّ مرَّةٍ، ونتيجةً لوساطة رجل واحد، فإنه يمكن لهذا الأخير في هذه الأثناء أن يجعل ثلاثَ نساءٍ إضافياتٍ يُنْجِبْن. ففي الإسلام يُسمح للرجل بأربع زوجات بحدٍّ أقصى. وعلاوة على ذلك، تمتدُّ خصوبة الرجل إلى سنّ السبعين أو أكثر، في حين تتوقَّفُ خُصوبةُ المرأة عند سنِّ الخمسين أو ما يقرب من ذلك. هناك متوسط خمس وعشرين سنة من إمكانات الإنجاب في حياةِ الرجُلِ لا مثيلَ لها في حَياة المرأة.

تَظهر الحكمةُ الإلهية في تعيينِ وظائف بيولوجية في داخل الأسرة والمجتمع ككُلٍّ على مستويات مختلفة. أحد هذه الأمور، والأكثرُ صِلةً بالناشط، يرتبط ببدْءِ الجهاد وإدارته، أو النِّضال في سبيل الله. ويُشير قطب إلى أنّ اللهَ لم يحددْ في كتابه الدورَ الدقيق للمرأة في الجهاد: فهي لم تكن مأمورةً أو ممنوعةً من أداء هذا الواجب الديني. فقد كانت هناك حالاتٌ كثيرةٌ خلال الفُتُوحات الإسلامية المبكرة، ونتيجةً لمقتَضَياتٍ معيّنة، حيث شارك عددٌ من النساءِ كمُقاتلاتٍ، وليس كمُمَرِّضَاتٍ أو حَامِلَات للمُؤَن. لكنَّ هذه الحالاتِ كانت استثنائِيةً ونادرةً، ويجب ألّا تشكِّل، كما يُضيف، أساساً لقاعدة عامة. «وعلى أيَّةِ حالٍ، فإنّ الله لم يكتب على المرأة الجهادَ كما كتبه على الرجال». وليس من الصَّعْبِ الوقوفُ على السَّبب:

إنَّ الجهاد لم يُكْتَبْ على المرأة، لأنها تَلِدُ الرجالَ الذين يجاهدون. وهي مُهَيَّأَةٌ لميلاد الرجال بكل تكوينها، العُضْوِيّ والنَّفْسِي ومُهيَّأَةٌ لإعدادهم للجهاد وللحياة سواء. وهي- في هذا الحقل- أقدر وأنفع.. هي أَقْدَرُ لأنَّ كلَّ خَلِيَّةٍ في تَكْوينِها مُعَدَّةٌ من الناحية العضوية والناحية النفسية لهذا العمل.

[...] وهي أَنْفَعُ- بالنَّظَرِ الواسعِ إلى مصلحة الأمة على المدى الطويل- فالحرْبُ حين تحصدُ الرجالَ وتستبقي الإناثَ تَدَعُ للأُمَّةِ مراكزَ إنتاجٍ للذُّرِيَّةِ تعوِّضُ الفراغَ. والأمر ليس كذلك حين تحصد النِّسَاءَ والرجال- أو حتى حين تحصد النساء وتستبقي الرجال! فرجُلٌ واحد- في النظام الإسلامي- وعند الحاجة إلى استخدام كلِّ رُخَصِه وإمكانياته- يمكن أن يجعل نساءً أربعاً يُنْتِجْن، ويمْلَأْنَ الفراغَ الذي تتركه المقْتَلَةُ بعد فترةٍ من الزمان. ولكنَّ ألفَ رجُلٍ لا يَمْلِكُون أنْ يجعلوا امرأةً تُنْتِجُ أكثرَ مما تنتج من رجلٍ واحد، لتعْوِيضِ ما وَقَعَ في المجتمع من اختلالٍ[24].

لقد بذل قطب جهوداً لتقديمِ بعض التَّفْسِيراتِ المنطقية والعقلانية لتقسيمِ العمل في مؤسسةٍ هي في الأساسِ بِنْيَةٌ ثابتة رسمها الله إلى حيّز الوجود. ومن ثَمَّ فإنه يحاول إبرازَ مجموعةٍ من الإمكانات المفيدة، واختيار تلك التي تبدو ذاتَ صِلَةٍ مباشرة بالتنظيم الداخلي لطليعته، وكذلك

(24) قطب: **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 234-236 و580، وج 2، ص 644، و**الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 120.

دولتِه المستقبلية. ثم يجري استكمالُ القواعد القرآنية العامة بالأدلة الطِّبيّة والبيانات البيولوجية. يَظْهَرُ الفَصْلُ الصارِمُ في الوظائف والحقوق والواجبات أخيراً في ضوء النهار، مُسلَّحاً بالدليلِ العِلْمِي، من ناحية، والحِكْمَةِ الإلهية اللانهائية، من جهة أخرى. هكذا، تُصبح المطالب النِّسْوِية أو الليبرالية بتحرير المرأة خاليةً من المعنى في المجتمع المسلم، كما يشرح قطب. فوفقاً للحقوق والواجبات التي تتماشَى مع بِنيتها البيولوجيةِ والعقليةِ والعاطفيةِ، لا بدّ من أن تكون المرأةُ راضيةً بالقيام بمهمة مقدَّسَةٍ تشكِّل على نحو تامٍّ مظهراً خارجيّاً لوجودِها الأعمق. لقد جرى استباقُ معركةِ الجنسيْن في مرحلة مبكرة، حيث إنَّ العوامِلَ الأساسيةَ للتمرُّدِ، وتنظيم الجمعيات النسائية، والتحريض على العضوية البرلمانية، قد أصبحتْ نافلة أو غيرَ ضرورية[25].

ومن ثَمَّ فإنَّ الزواج مُوصىً به بشدة. يجب على جميع المؤمنين الحقيقيين السَّعْيُ قدْرَ الإمكان للزواج في سنٍّ مُبكِّرةٍ. ومن خلال القيام بذلك فإنهم يُوفُون بالتزامٍ دينيٍّ ويقوُّون مقاومتَهم للفساد والفُسُوقِ، وهي السمات المميزة لجميع المجتمعات المعاصرة. ومع ذلك، فكَوْن الزواجِ «رابطةً مقدسة» و«قداسةً مرتبطة بالله مباشرة»؛ فيجب ألّا يؤخَذَ بخفَّة. إنّ اختيارَ الشَّريكِ، ولا سيما في حالة الوثنية السائدة، لهو أحد أَقْصى الأمورِ أهميةً. يعتَرِفُ قطبٌ بأنّ على الرغم من أنّ القرآن يحظُر على المسلِمِ الزواجَ من «المشركات»؛ إلا أنه قد أذِن له بالزواج من امرأة يهودية أو مسيحية. ومع ذلك، فإنّ الفساد المعاصِرَ الصَّارِخَ للمسيحية واليهودية لا بد من أن تكون له آثارٌ كارثيّةٌ في ما يتعلق بمستقبل الأُسر. يؤكِّد قطب أنَّ الأمرَ الذي «لا يمكن إنكارُه واقعيّاً» أن الزوجةَ اليهودية أو المسيحية أو اللادينية تصبغ بيتَها وأطفالها بصِبْغَتِها، وتُخرج جيلاً أبعد ما يكون عن الإسلام». ولذلك، فإن الأُمَّ المسلمة هي شرطٌ لا غنىً عنه لوقف مدِّ الكفر وحماية شباب الأُمَّة. يؤكد قطب أنَّ أعضاءَ الطليعة الجُدُد يجب أن يكرِّسوا اهتمامَهم لتَشْكِيلِ المرأة المسلمة حتى تُنْشِئَ أسرةً مسلمةً مناسبة. وما لم يُلْتَزمْ بهذه التوصيات، «فسيتأخَّرُ طويلاً بناءُ الجماعة الإسلامية»[26].

يتوافق هذا التفسيرُ الجديد، الذي يُعطَّل بموجبه الحكمُ القرآني العامّ[27] بشكلٍ مفاجئٍ، مع ما يسمِّيه قطب «الطبيعةَ الحركيةَ» للفقه الإسلامي. إنه إبداعٌ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجوهرِ العقيدة التي تكشِفُ عن دلالاتها الكاملةِ في المجالِ المفتوحِ للنِّضَالِ المتواصِل. ومن ثَمَّ، فإنَّ الناشِطَ هو الشخص الوحيد المؤهَّل لتفسيرِ تفاصيلِ القواعد الشرعية. إن أولئك الذين يجلسون خلف مكاتبِهم ويعكُفُون على الكُتُبِ القديمة ويحاولون تقديمَ بنودٍ شاملةٍ للقوانين والأنظمة الدينية

(25) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2، ص 643 و645.

(26) المصدر نفسه، ج 1، ص 240-241 وج6، ص 3069 و3619.

(27) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية 5.

من المحتَّم أن يفشلوا في إنتاجِ نُسخَةٍ مستخلَصَة من كِيَانٍ حيٍّ وغزير. وبعبارة أخرى، فإنّ ظهورَ المجتمع الإسلامي يسبِقُ الأعمالَ الدقيقةَ للفُقَهاء والعُلَماء، ويحدِّدُ القضايا الخاصَّةَ التي يجب معالجَتُها[28].

رابعاً: الأنساب التاريخية والنبوية

إن مسألة اختيار اللحظة المناسبة لمناقشة الإصلاح الفقهي هي أحدُ جوانبِ مجالٍ أوسع. فبما أنّ الفقه نفسَه قد تطوّر كاستجابةٍ للمواقف التاريخية والاحتياجات المتغيرة، فيجب وضعُ تاريخِ المجتمعات الإسلامية في إطاره الصحيح. يجب على الإسلامي، الذي يؤكّد تحقيقَ تغييرٍ سياسي جذري، أن يحكُمَ على هذا التاريخ في ضوء المشروعِ الأصلي، وليس العكس. لقد اعترف قطب بأنّ الممارسات اللاأخلاقية، والعبودية، والتسرِّي، والاستبداد، والغدر، كانت سائدةً في بعض المجتمعات الإسلامية في فترة أو أخرى. ومع ذلك، فإنّ الإسلام وتاريخَ المسلمين هما كيانان مختلفان: أحدهما معصوم وإلهي، والآخر قابلٌ للخطأ وبشريّ. لا ينبغي الحُكْمُ على الأوَّلِ من خلال أوجُهِ القُصُورِ في الثاني. إنه ليس مجرَّدَ مِقياسٍ منطقي للعلاقة المتبادلَةِ بين متغيرَيْن. يقع اللومُ في تَكْرَارِ مِثْلِ هذه الأعمال غير الأخلاقية على المسلمين الذين انحرفوا عن الطريق المستقيم[29].

وعلى الرغم من ذلك، فلا يعني هذا الانتقاصُ من قيمةِ التاريخ الإسلامي أنّ الإسلام لم يكن موجوداً إلا كفَرضِيةٍ نَظَرِيّة. فبالنسبة إلى قطب، كان للإسلام عصرٌ ذهبي لا يُبارى أبداً، سواءٌ أكان ذلك في العصور القديمة أم الحديثة. ففي أثناء نبوة محمدٍ ﷺ، وعندما كان اللهُ على اتصالٍ مباشر مع مجتمَعِه المختار، وتحت حُكْمِ الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، أصبح الإسلام متطابِقاً مع مجتمعه. حوَّل جميعُ أعضاء الأُمَّةِ الجديدة الإسلام إلى وجودٍ حيٍّ، لدرجَةِ أنّ مبادِئَه وأوامِرَه جرى تنفيذُها بسهولةٍ ومِنْ دون عَنَاءٍ. فكونها تعبيراً عن جوهر ثابت، وتُخَاطِبُ مجتمعاً كان لا يزال يتمتَّع بالفطرة، ويتبنّاها جيلٌ فريد من الرجال، فقد ضربت تعاليمُ الإسلام، كما يشرح قطب، بجُذُورِها في التربة الأكثر ملاءَمةً وخَصْباً. علاوةً على ذلك، لم يظهر الإسلام كاستجابةٍ للاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية أو العوامل السياسية أو الضرورات الجغرافية. وكما يؤكد قطب، فإنّ صعود الإسلام وتوسُّعَه يتحدَّى جميعَ التفسيرات المادية والتاريخية. لقد كان كَرَمُ الله هو الذي فتح كلَّ العوامل والإمكانات، لقد: «كرّم [اللهُ] هذه الخليقةَ باختيار واحدٍ منها ليكون ملتقى نُورِه الإلهي، ومستودَعَ

(28) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 3، ص 1734-1736، وج 4، ص 2008-2013.

(29) المصدر نفسه، ج 1، ص 533 و544.

حكمته، ومهبط كلماته، وممثّل قدَره الذي يريده- سبحانه- بهذه الخليقة». ومنذ ذلك الحين، تحوَّلت مسيرةُ التاريخ إلى التدفُّق في اتجاهٍ جديد. شهد هذا الحدثُ المهمّ، وما تبعه من ثلاث وعشرين سنة من حياة محمد، تشييدَ علامات لا تُمحى، تُرشِد البشريةَ على طول طريقها إلى الله. وطالما استمرَّ الإيمانُ برسالة الله صلباً وصافياً، فلن يُهزم المؤمنون أبداً. إنَّ الهزيمةَ نتيجةٌ لثغرة في الإيمان، تتسبّبُ في تعثُّر الشخص إما في شُعُورِه أو أعماله. ومع ذلك، فإنّ خسارةَ معركةٍ واحدة لا يمكن أن تَعْنِي نهايةَ الحرب، شريطةَ أن تكونَ الروحُ سليمةً بما فيه الكفايةُ لإعادة إشعالها وتحفيزها لجولة أخرى. ويواصل قطب أنه حالما تُستَكْمَل المتطلباتُ الأساسية للإيمان، تُصبح متطلبات المواد التكميلية على الفور أمراً مفروغاً منه. هذه هي دروس سيرة محمد وجميعِ المؤمنين الحقيقيين[30].

بالنسبة إلى قطب، إن الناشط الإسلامي، المشارك في تمثيل مُهمَّةٍ إلهية، يضع هذه المثاليةَ الفريدةَ خارجَ التاريخِ والزمان والمكان. وفي ضوء ذلك، لا يمكن اختزالُ الإسلام إلى «حدَثٍ تاريخي»، أو حدَثٍ وَقَعَ منذ زمن بعيد، ومن ثَمَّ يُدرَس كموضوعٍ أكاديمي بارد. بل هو «مواجهةٌ دائمةٌ» يجب على البشرية مجابهتها حتى يوم القيامة[31]. إن للإسلام وجودَه المستقل، خارجَ وفوقَ الظُّرُوفِ الواقعية لأتباعه[32].

يُعرَّف إسلام قطب، المتعالي فوقَ التاريخ والإنسان، مراراً وتكراراً؛ بأنه عقيدةٌ ومنهج، ووحدة عضوية للنَّظَرِيَّةِ والممارسة، في الوقت نفسِه. نزل الوحيُ بعقيدَتِه في مكة على مدى ثلاثة عشر عاماً. كانت هذه العمليةُ الطويلة والتدريجية نسبيّاً قراراً مقصوداً من الخالق، اتُّخِذ بحكمةٍ من أجل غَرْسِ المبادئ الأساسية للإسلام. كان غيابُ تطبيقِ الأوامر الشرعية خلال المرحلة المكية مسألةَ اختيار، فضلاً عن التفريقِ الدقيق للأولويات. لا يمكن بناءُ أيِّ أساس ثابت، كما يقول قطب، من دون تأكيد مسبَقٍ للصفات الصحيحة لله - وحدانيته، وربوبيته، وحاكميته الحصرية، وألوهيته. كان لا بد من الإعلانِ بوضوحٍ وإدراكِ أنه هو الخالق، راعي الكون بجميع الكائنات والظواهر والأشياء. ثم يجب أن تكونَ أسرارُ الحياة والموت، ووظيفةُ الإنسان على الأرض، والأهميةُ القُصْوَى للوُجُودِ الإنساني، محدَّدةً بشكلٍ إيجابيٍّ. وبعد أنْ وضع أُسُسَه، انتقل دينُ اللهُ من خلال وسيطه النبيِّ ﷺ إلى المرحلة التالية. ففي المدينة، تجسّدت عقيدةُ الإسلام في أسلوبِ حياةٍ، وعَمَلِيَّةِ بناءٍ سياسي واجتماعي-اقتصادي وعسكري ورُوحي. يشكِّل التكاملُ المتميِّزُ بين هاتيْن المرحلتين جوهرَ

(30) المصدر نفسه، ج 2، ص 782-1046، وج 6، ص 3936-3938.

(31) المصدر نفسه، ج 3، ص 1255.

(32) المصدر نفسه، ج 1، ص 584.

الإسلام كحركةٍ شاملة. ومن ثَمَّ فإن على الناشِطِ الإسلامي أن يتصوَّرَ الأحداثَ التي تتكشَّفُ في تلك اللحظة السامية، مستحضراً في أعماقِه أولوياتِه ومراحِلَه وذروتَه المظفَّرة. لقد استدار التاريخُ دائرةً كاملة، كما يُشير قطب، وتُوَاجِهُ طليعةُ الإسلام مهمةً مماثلة. واليومَ، كما في الماضي البعيد، تتجاوزُ الأهميةُ المطلقة لتأكيد المبادئ الأساسية للإسلام جميعَ الأنشطة الأخرى. لا يمكن للمرْءِ أن يأخذ على عاتقه بناءَ دولةٍ، وتحديدَ جميعِ التفاصيل الدقيقة لقوانينها، في حين يكون الالتزامُ الأوَّليُّ بإعادة تفعيل مرحلة مكيّة جديدةٍ محجوباً أو مُهمَلاً[33].

اعتقد قطب أنَّ أولئك الإسلاميين الذين أصَرُّوا على مناقشَةِ النقاط الدقيقة لدُسْتُورٍ إسلامي كانوا ضحايا صِدْقٍ ساذَج أو حملة منظَّمَةٍ. يجب أن يكون الناشطُ على درايةٍ بمثل هذه الفِخاخ؛ لأن هدفَها الوحيدَ هو إخراج الطليعةِ عن الصراط المستقيم. تُعتبر صياغةُ الدساتير أو انتخابُ المجالس الاستشارية بمثابَةِ مجرَّدِ تفاصيل فنّية. يندرجُ الإجراءُ الخاص بانتخاب ممثّلي الأمة ضِمْنَ فِئَةِ الأشكال. تبدأ هذه الأشكالُ في الحياةِ بمجرَّدِ تجميعِ المحتويات وإعادة تَنْشِيطِها. وعلاوة على ذلك، فإنَّ هذه المطالِبَ بإجراء مناقشاتٍ ودراساتٍ لا نهايةَ لها حول شَرْعِيَّةِ الإجراءات التفصيلية، كما يقول قطب، تَنْشَأُ من مفهومٍ خاطئٍ معروفٍ. فبعضُ الأشخاص المضَلَّلين يعتقدون أنَّ القواعد والقوانين الإسلامية، على الرغم من بعضِ الانتهاكات الواضحة، لا تزال تَعْمَلُ في مجتمعهم. ثم يشرعون في صياغةِ حُلُولٍ مفصَّلة لها، بحيث إنَّ ما يُعتبر قاعدةً سليمةً جوهرياً سينبثق منه إصلاحٌ كامل. لكن هذا مجرد وهمٌ. فجميع المجتمعات، بما في ذلك العالم الإسلامي، قد نحَّت «الدينَ الحقَّ» من حياتها، وحوَّلت مؤسساتِها إلى مصادرَ نهائيةٍ للسُّلْطَةِ. بعبارةٍ أخرى، لقد ارتدَّت الإنسانيةُ مرةً أخرى إلى «الشِّرْك»[34].

ومن ثَمَّ فباصطلاح الراديكالية الإسلامية المعاصرة، أصبح (الشِّرْكُ) جوهرَ جميعِ المقارباتِ غيرِ القرآنية، أو بالأحرى غير القُطْبية، في السياسة والاقتصاد والأخلاق. ووفقاً لقطب، فقد يتَّخِذُ الشِّرْكُ العديدَ من الأشكال والوظائف على مستويات مختلفة. لذلك، فليس هو ذلك الوصف الساذَج الذي تُقيِّد مظاهرُه بعبادة الأصنام الوثنية والحجارة، أو الأشجار والنجوم. وكما يشرح قطب، لقد كانت هذه ممارساتِ الوثنية القديمة، واستُعِيضَ عنها بممارساتٍ أكثرَ شرّاً وتعقيداً. وعلاوة على ذلك، فإن مجرَّدَ الاعتراف بوُجُودِ الله لا يستبعد انتهاكاتِ المشركين، ما لم يكن هذا الاعتقادُ مصحوباً بقَبولٍ لا لبس فيه بسُلطَتِه المُطْلَقَةِ على جميع مناحي الحياة[35]. إنَّ الإيمانَ بالله وملائكته

---

(33) المصدر نفسه، ج 1، ص 22-26، 305-306 و348-350؛ ج 2، ص 701-702 و1010-1014، وج 6، ص 3619.

(34) المصدر نفسه، ج 2، ص 940-950 و1015 - 1106، وج 3، ص 1735-1736.

(35) المصدر نفسه، ج 2، ص 1063-1064 و1083-1085.

وكُتُبِه ورُسُلِه، إضافةً إلى يوم القيامة والقضاء والقدر، هو جزءٌ لا يتجزَّأُ من الإسلام مثل قواعده الشرعية. إنَّ العبادات، وتلك المتعلقة بالشؤون الدنيوية أو المعاملات، هي ثوبٌ واحد مُحْكَمٌ، نسجَه الله ليكسوَ به الكائن البشري بأكمله[36].

والأهمُّ من ذلك، أنّ قَبول وحدانية الله يتضمّن الإيمانَ بالتعاليم الموحَّدة لرسله وأنبيائه الذين أُرسِلُوا كلَّما كان الجنسُ البشري قد تحوَّل إلى حالةٍ من الجهل الديني. ينتمي الناشطُ الإسلاميُّ، كما يؤكِّد قطب، إلى نَسَبٍ عريق، وضاربٍ في أَعْمَاقِ الزمن. وهو مشاركٌ في هذا «الموْكِبِ الكريم» الذي كان على رأسه كوكبةٌ شريفة من القادة: نوح، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، ويوسف، وموسى، وعيسى، وخاتم الأنبياء محمد. وعلى الرَّغْمِ من وجودِ «اختلافاتٍ ظاهرية» في المواقع الجغرافية والأصول العِرْقِيَّة لمجتمعاتهم، إلا أنَّ جميعَ الأنبياء واجهوا وتحمّلوا أوضاعاً وتجاربَ مماثلة. لقد كانت وظيفتُهم، كما وردَ في القرآن، تقديمَ توضيحاتٍ وافِيَةٍ عن الطريقة المثالية التي تشكِّل مسارَ التاريخ. كما أنهم بيَّنوا أيضاً أنّ الرسالةَ الإلهيّةَ لا تحقِّقُ غرضَها بمجرّد أَعْمالِ الوحْيِ والتواصُلِ اللفظي. إنّ الإيمان يُصْبِحُ واقِعاً حيّاً ونابضاً عندما «تحمله مجموعةٌ من البشر، تؤمِنُ به إيماناً كاملاً، وتستقيم عليه - بقدر طاقتها- وتجعله وظيفةَ حياتِها، وغايةَ آمالِها، وتجهد لتحقيقِه في قلوبِ الآخرين وفي حياتِهم العملية كذلك»[37].

ومن ثَمَّ، يتحرَّك التاريخُ في دَوراتٍ متعاقبة، تحمِلُها سلسلةٌ من الرسل. تكرّر كلُّ حلقةٍ سابقاتِها، حيث تكونُ جميعُ البعثات النبوية اللاحقة تكراراً للمهمة الأصلية. ومع ذلك، في حين أنّ الإسلام يتغاضَى عن التمييزِ العُنْصُرِي، ترتبط سِلسلتُه المستمرة، الممتدة من إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى محمد ﷺ، ارتباطاً وثيقاً بالنَّسَب المباشر من أبٍ واحد. ومن ثَمَّ ينحدر محمد من إسماعيل، ابن إبراهيم الأوَّل. وقد أعادت مهمتُه الإسلام إلى نقاوته الإبراهيمية، وأغلقت الدائرةَ، وختمت الحلقتيْن الأخيرتيْن من السلسلة. ومع ذلك، فقد قُطِعت الحلقةُ تحت التأثير القاهِرِ للحضارة الأوروبية. ووفقاً لهذا العَرْضِ، يقول قطب إنَّ هذا التمزُّقَ تزامن مع غزو نابليون لمصر عام 1798. وفقط بعد ذلك التدخل الأجنبي اغتصب البشرُ صفةَ الحاكمية الإلهية والسلطان، وبدأت أعدادٌ كبيرة من المسلمين في تنحية أحكام دينهم[38].

إذا كان جميعُ الأنبياء يعظون بالرسالةِ نفسِها ويعلِّمون عقيدةً واحدة، بما في ذلك فروعها

(36) المصدر نفسه، ج 2، ص 1042 وج 6، ص 3609.

(37) المصدر نفسه، ج 1، ص 12 و528، وج 4، ص 1866.

(38) المصدر نفسه، ج 2، ص 842، 1130، 1144 و1134، وج 5، ص 3136-3160 و3184-3185.

التشريعية، فلماذا يكون القرآنُ المصدرَ الوحيد للراديكالية الإسلامية؟ ثَمَّة سببان رئيسان يُقدَّمان. **الأولُ:** أنّ كلَّ الكتب الدينية الأخرى، ولا سيَّما الكتاب المقدس، قد خضعت لعمليةٍ طويلةٍ من التحريفِ والدسّ. ونتيجةً لذلك، فليست النُّسَخُ الحاليةُ هي كلمة الله المباشرة وغير المحرَّفة، بل هي خليطٌ مضطَرِبٌ من الحكايات المتأخرة والروايات المنقَّحة. ومن ناحيةٍ أخرى، فالقرآنُ هو الكتابُ الأصيلُ الوحيدُ، الموحَى به من الله لرسولِه في فتراتٍ معيّنة في صُورةِ آياتٍ. وقد بلَّغها محمد ﷺ على الفور إلى مجتمعه، وسجَّلها، وتلاها، وحُفِظت حالاً من طرف صحابته المقرَّبين. وخلافاً للاعتقاد السائد، يدَّعي قطب أنّ تقسيمَ القرآنِ إلى سُوَرٍ، وأنَّ جمْعَه في نُسْخةٍ نهائية واحدة؛ هو مِنْ عَمَلِ محمد نفسِه. وهكذا جرى الحفاظُ عليه، سليماً وغير متغيِّر، كوحيِ الله الإلهي. والسبب **الثاني:** أنّ على الرغم من اتحاد رسالتهم، لم يُبعثْ جميعُ الأنبياء إلى الإنسانيةِ بشكْلٍ عامٍّ. في الواقع، وباستثناء محمدٍ، فقد أُرسِل جميعُ الرسل الآخرين إلى شعبٍ أو منطقةٍ معيَّنة. وغالباً ما أدَّت هذه العواملُ التقييديةُ إلى الحدِّ من التطوُّرِ الكامِلِ لعالَمِيَّةِ وشُمُوليَّةِ الرسالة. لقد قدَّم إسلام محمدٍ، كونَه عالمياً وشاملاً، كلمةَ الله الأخيرة. ومن ثَمَّ فقد انتهى الوحيُ الإلهي كلُّه بعد موت محمدٍ[39].

على الرغم من أنّ هذا النوعَ من التحليل هو بالتأكيد تكرارٌ لعددٍ كبير من الآيات القرآنية؛ فإنّ هدفَه الرئيس كان موجَّهاً إلى تفسيرِ محمد عبده الحداثي لبعض هذه الآيات، وكذلك إلى نظريَّةِ التطوُّر، وبخاصَّةٍ في تطبيقِها على دِرَاسَةِ الدين. فوفقاً لعبده، إنّ تحريفَ الكتاب المقدس لا يستلزم بالضرورَةِ وجودَ فسادٍ في النصِّ بهذه الطريقة، فيمكن أيضاً أن يحدُثَ الفسادُ «بأنْ يُنسَبَ إلى تعبيرٍ معنىً آخر بخلاف المعنى المقصود أصالةً»[40]. إذا كان مِثْلُ هذه الآراء الليبرالية مَقبولًا، فإنّ حُجّة قطب لشنِّ هجومٍ مُشْتَرَكٍ على «الشِّرْكِ» كظاهرةٍ عالمية، سوف تَفقِدُ الكثيرَ من شراستِها. وبالمثل، كان لا بد من تجاهُلِ الأفكارِ التطوُّرِيَّةِ، لأنها تنطوي على تقدُّمٍ من الأشكال الأدنى إلى الأعلى. إن دراسةً عن «مفهوم الله» على مرِّ العصور لعباس محمود العقاد، الكاتب المصري وأحد موجِّهي قطب في مِهْنَتِه الأولى كناقدٍ أدبي، مرفوضةٌ بشدَّةٍ على أساسِ منهَجِها المقارن. وحيث افترضَ العقادُ أنّ الإسلام هو ذروةُ خطٍّ طويل من المعتقدات التَّشْرِيكيَّةِ

(39) المصدر نفسه، ج 1، ص 216 و282-283، وج 2، ص 842-843، 1138-1147 و1168. انظر أيضاً:
S. Abul A'la Mawdudi, Towards Understanding Islam (Beirut: The Holy Quran Publishing House, 1980), pp. 107-112.

(40) Muhammad Asad, The Message of the Qur'an (Mecca: Muslim World League, 1964), vol. 1, p. 105, note 60.

والتوحيدية الترجيحية (henotheist)[*]؛ فإنّه في عيونِ قُطب قد هبط بالتوحيدِ إلى مجرد عَرَضٍ لاحتياجاتٍ الإنسان، وهذا ما جعله وَقْفاً على «ترقِّي العقل البشري في العلم المادي والخبرة التجريبية». وبغضّ النظر عن هذه العواقِبِ الخطيرةِ، فإنّ مِثْلَ هذه النظريةِ التطوُّريّةِ ستترك البابَ مفتوحاً أمام جميع أنواع الأشخاص لتمريرِ القوانينِ بما يتَّفِقُ مع مرحلةِ تطوُّرِهم. ومن ثَمَّ تتعرَّض حاكميةُ الله الحصرية، حجر الزاوية في الإسلام؛ للخَطَرِ[41].

ومع ذلك، تقتصر الرجعيّةُ الظاهِرَةُ لقُطْب على القضايا الدينية والأخلاقية، ولا تمنَعُه من القَبولِ، أو الترحيب، بـ «بنتائج العلم»، وتطوُّرِه وتقدُّمِه. ومِن ثَمَّ شجَّع أعضاءَ طليعتِه على دراسةِ جميع التخصُّصَاتِ العِلْميَّة والتجريبية المتاحة، مثل الكيمياء، والفيزياء، وعلم الأحياء، وعِلْمِ الفلك، والطب، والصناعة، والزراعة، والتقنيات الإدارية، وأساليب الحرب، والعلومِ الأخرى ذات الصلة. يمكن تحصيلُ مِثْلِ هذه الموضوعات تحت إشراف المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء، ولكن يجب أن تكون مسائلُ الإيمانِ والأخلاقِ وكل ما يتعلق بتنظيم المجتمع مستمدَّةً من الله، أو تُتَعَلَّم من مؤمنٍ حقيقي[42].

من خلال تقسيم المعرفةِ إلى مجالَيْن منفصليْن، أحدهما قابل للتغيير والآخر غيرُ قابل للتغيير، كان قطب يسير على خطى «كوكبةٍ» واسعة من زملائه الراديكاليين، سواءٌ أكانوا من اليمين أو اليسار. علاوة على ذلك، فقد كان مقتنعاً تماماً، مِثْلَ أسلافه الإصلاحيين، بأنَّ المنهجَ «التجريبي»، الذي يرتكز عليه ظهورُ الصناعة الحديثة في الغرب، قد اقتبستْهُ أوروبا من الجامِعَاتِ الإسلامية خلالَ العُصُورِ الوُسْطَى[43].

خامساً: الجهاد في سبيل الله

بعد أن سلَّحَت الطليعةُ نفسَها بهذه الأدوات من التحليل والمقالات الإيمانية، فإنَّها في وضْعٍ استراتيجيٍّ للتعامُل مع الخطوات العَمَلِيَّةِ الناتجة. ومع ذلك، فإنّ النضالَ من أجْل استعادة الإسلام، كما يحذِّر قطب، سيكون مهمةً شاقَّةً وطويلةً. إنه يستلزم التقيُّدَ الصارم بخطةِ عمَلٍ زمنيةٍ طويلةٍ، تُطبَّق بثباتٍ في كل مرَّةٍ وجب إعادةُ بعْثِ رسالة الإسلام. يجري وضعُ هذه العمليةِ موضعَ التنفيذ في البداية من طرف فردٍ واحد. ثم تتبعه طليعةٌ تعمل على خوضِ معارك لا هوادة فيها ضدّ

(*) henotheist: العقيدة التي تدين بالعبادة لإله واحد، من دون تأكيد أنه الإله وحده (المترجم).

(41) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 3، ص 1096، وج 4، ص 1882-1885.

(42) قطب، **معالم في الطريق**، ص 138 -140.

(43) المصدر نفسه، ص 142.

رموز الجاهلية. ولا بد من أن تحدث مِحَنٌ وانتكاسات مؤقَّتَةٌ واضطهاد. قد يتخلّى بعضُ الأعضاءِ ضعفاء العقول عن «جماعتهم الصغيرة»، أو يرتدّون إلى العدو، أو يتورّطوا في اشتباكٍ من دون إعدادٍ مناسب. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يثابرون، ويملؤهم الإيمانُ الذي لا يتزعْزَعُ، ولا ينزِعون إلى التقديرات الخاطئة المجازفة، فسوف «يحكُم اللهُ بينهم وبين قومهم بالحق ويمكّن لهم في الأرض»، ويفتح أبوابَ الدولة الوثنية تلو الأخرى لجنده الغالبين. وبمجرد الاستيلاء على السلطة السياسية، فإنّ الجماهير، بعد وُقُوفِها على الحياد، وبينما يملأ غبارُ المعركة الجوَ؛ «سيدخُلون في دين الله أفواجاً». هذا السيناريو هو إعادةُ تمثيلٍ أمينة للفتْرَةِ المكية، ويتطلّب، وفقاً لقطب، قائداً ونُخْبَةً لا يقِلُّون موهبةً أو ثباتاً عن النبيِّ ﷺ وصحابتِه[44].

ومع ذلك، فإنّ هذا النداءَ المستمرَّ لاستدعاء الأحداثِ المبكرة لسيرة النبيِّ كان محكُوماً بقوةِ الخيالِ من ناحية، والظروفِ الجديدةِ للحياة المعاصرة من جهةٍ أخرى. وكان قطب مُدركاً لكلا الأمريْن. كان نداؤه لتحريرِ الفِقْهِ من الثِّقل الجامد للأجيال الماضية مثالاً على ذلك. وعلاوة على ذلك فقد أصرَّ على أن هناك «شَبَهاً» وليس مماثلةً تامّة بين ظروف الجزيرة العربية القديمة والمجتمعات الحالية[45]. يسمح هذا التشابهُ للمؤمنِ أنْ ينظرَ إلى الماضي من موقِعِه الحالي، ويمهِّد الطريقَ لنهجٍ مبتكرٍ من الأساليب والتقنيات الحديثة. ومن ثَمَّ يواصل قطبٌ مهمةَ النبي ﷺ من جديد، وتستعيد العلومُ مكانَها الصحيح في الجامعات الإسلامية.

بحلول أواخر الخمسينيات، أصبح قطب، إلى جانبِ بعضِ أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المنحلَّة، مقتنعين بأنّ المنظماتِ الجماهيرية، مِثْلَ منظمتِهم في أوقاتٍ سابقة، غيرُ ملائمةٍ بشكل يتعذّر إصلاحُه، لمهمةٍ جديدةٍ تتمثَّلُ في مواجهة أنظمةِ الدولة المركزية التي كان يهيمن على مؤسساتها الرئيسة ضبّاطُ الجيش. أما بالنسبة إلى عامّة الناس، فقد اعتقد أنهم غيرُ موثوقين من الأساس، ويمكن التأثيرُ فيهم بسهولة من جانب الديماغوجيين، بخاصَّة في عصْرِ الإعلام الجماهيري. ومن ثَمَّ فقد كانت هناك حاجةٌ واضحةٌ إلى التفكير في حلٍّ إبداعيٍّ يتناسب مع الظروف الخاصة لهذا العصر. في أوائل عام 1960 نشر قطب كتابَ **الإسلام ومشكلات الحضارة**. يطرح قطب في نهاية دراسته، لأول مرة في مسيرته؛ ضرورةَ تنظيم «العُصبة المؤمنة»، التي تُستدعى إلى الوُجُودِ بواسطة إيمانِ رجُلٍ واحد[46]. فبدلًا من أن يفتح أذرُعَه للجميعِ والفُرَقاء؛ سوف يقتصر هذا الفريقُ الجديد على (الصفوة المختارة)، طليعة الثوريين المحترفين الذين يكرِّسون حياتَهم

(44) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 4، ص 2013.

(45) المصدر نفسه، ج 4، ص 2122.

(46) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 193.

كلها لغرضٍ واحد. وبكونِها منضبطةً ومنظّمة إلى حدٍّ كبير ومُشبعةً بروحِ حقبةٍ جديدةٍ في مسيرة الإسلام الطويلة، لا يمكن أن تفشلَ هذه العصبةُ في تحقيقِ الانتصار[47].

وعلاوة على ذلك، فإنَّ هذه المجموعةَ المختَزَلَةَ مُصمَّمةٌ بشكل مباشر وفقَ الهياكل المادية والسياسيةِ لعدُوِّها. وكما يقول قطب، فإنّ الجاهليةَ المعاصرةَ ليست مجرَّدَ صِيغةٍ نَظَرِيةٍ، بل هي حركةٌ ديناميكية في قيادة المجتمع، الذي يشكِّل كُلّاً عضويّاً، ويجب أن يتجسَّد الإسلام نفسُه في تجمُّعٍ حركِّي خاصٍّ به، يتجاوز منافسيه أيديولوجياً وهيكليّاً. هذه هي الطريقةُ الوحيدةُ لامتلاك القدرة على مَحْوِ الدورة الجديدة للجاهلية. وكونها ديناميّةً مثلَ الكائن الحي، فيجب على الطليعةِ أن ترسمَ حدودَها المكانية من خلال تأكيد استقلالها الذي لا لبس فيه. ومن ثَمَّ لا يمكن أن تسمح للمواءمات السياسية بالمساسِ بهدفِها النهائي وهو الاستيلاء على السُّلْطَةِ السياسية. وتُصبح جميعُ القضايا الأخرى - الانتخابات البرلمانية، أو تعديل الدستور، أو شرح تفاصيل برنامج شامل - ممارساتٍ غيرَ مُجدية من التسويغِ الأَخْلَاقي [للأنظمة الجاهلية القائمة]. ولكونها مبنيَّةً بشكلٍ حصري على الولاءات العقدية، تتجنَّبُ الطليعةُ الأشكالَ الأَدْنَى من الولاءاتِ الأرضية[48].

وهكذا فإنّ خطوطَ المعركةِ مرسومةٌ بوضوح: قوَّتانِ متعارِضَتانِ تواجهان بعضَهما بعضاً في معركةِ حياةٍ أو موتٍ. تقتضي حتميةُ المواجهةِ العنيفةِ، بين كيانيْن لا يمكن التوفيقُ بينهما، الانفصالَ الفوري والانعزالَ عن ساحةِ معْرَكةِ العدو. ومن ثم يُتَعرَّف إلى كلِّ جانبٍ على الفوْرِ من خلال تنظيمِه وقيادتِه، وألقابِه وشعاراتِه، وأيديولوجياتِه، وولائِه، وطريقةِ حياته. يستلزمُ ذلك الإعلانُ للحرب على المستوى العَمَلِي، الانسحابَ إلى مجتمع جديد يرفض كلَّ قوانينِ المجتمع القديم. ومع ذلك، فهو انسحابٌ داخلي، في داخل بلدِ الفرد، ويجري في إطار سياسة عدم المشاركة على المستويات السياسية والتعليمية والإدارية. لقد أُعيدَ تفسيرُ فكرةِ الهِجْرة من أرض الكفر للاستقرار في أرض الإيمان، بصورة «إبداعية حركية»، بحيث عُدِّل الشَّكْلُ فقط[49]. ومن ثَمَّ لجأت حركاتٌ راديكاليةٌ معاصرة مختلفة، كتعبيرٍ عن الانفصال، إلى بناءِ مساجدَ وعياداتٍ ومدارسَ منفصلة، أو إنشاء شبكاتٍ من المؤسَّسَاتِ المالية التي تحظر المعاملاتِ الربوية. وغالباً ما تكون القضيةُ تَعَمُّدَ اعتبار بعضِ الأفعال انتهاكاتٍ من طرف القوانين القائمة، من أجل إظهار الطبيعةِ غيرِ القانونية لتشريع الدولة. وكما يقول قطب، فإنَّ أصحابَ الدعوةِ إلى الله لا بد من «أن يتميَّزوا بتجمُّعٍ خاصّ،... لا بد أن يميِّزوا أنفسَهم من المجتمع الجاهلي». ثم يبلغ قطعُ العلاقاتِ

---

(47) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 4، ص 2036-2037.

(48) المصدر نفسه، ج 1، ص 216-217؛ ج 3، ص 1556-1562، وج 4، ص 1946.

(49) المصدر نفسه، ج 4، ص 1947، 2101-2102 و2438.

نهايتَه المنطقيةَ: فيجب التخلّي عن جميعِ المناوراتِ التي تهدف إلى تحقيق اختراقٍ تدريجي للمؤسسات السياسية القائمة، فالمشاركة، مهما كانت محدودة، تؤدي دائماً إلى الخُضُوع، الذي يليه فقدانُ الهوية، فالتميُّع علامةٌ على الجمود، في حين أنّ الإسلام هو الحركةُ والحيويةُ وإِعْلانُ التحرُّرِ الذاتي. وعلاوةً على ذلك، فإنّ عدمَ الوضوح لرسالةٍ محدَّدَةٍ يعْنِي تعليقَ أهدافِها الأساسية لأجلٍ غيرِ مسمّىً، والذي يبلغ ذروتَه في الاستسلامِ الذليل. وبالتالي، ينبغي تجنُّب التقِيَّةِ في جميع الظروف، فالحقيقةُ يجب أن تُعلنَ بكاملها، من دون مداهنة أو تملُّقٍ، بحيث يجعلُ ذلك الناسَ يُدْرِكوُن زيفَ معتقداتِهم. ليس هناك نَصْرٌ ممكنٌ، كما يشير قطب، ما لم يجرِ تطبيقُ هذا الانفصال الكُلِّي يوميّاً من طرف الصفوة المختارة في مواجهتها مع الدولة. يؤكد تاريخُ جميعِ البعثات النبوية هذا الاستنتاجَ: يجب أن تكون طريقةٌ معيَّنةٌ للحياة معارضةً تماماً لطريقة أخرى. والأهم من ذلك، فقد كانت هذه هي أهميةُ الفترة المكية. ففيها يمكن للمرء أن يميِّز بوضوح كيف كانت العقيدةُ والحركةُ والتنظيمُ مرتبطةً بشكلٍ لا ينفصِمُ. ويُضيفُ قطب أنَّ التجربةَ المكيَّةَ تُشير أيضاً إلى أنه لا ينبغي الخَلْطُ بين الانفصالِ والعُزْلَةِ التامَّةِ. فالراديكاليةُ تسيرُ في إعلانها عن الحقيقة جنباً إلى جنبٍ مع أُسْلُوبِ العرْض المهذَّب. إن الموقفَ الراديكالي لا يمنع «المخالطة مع الكفّار»، بشرط أن يكون الغرضُ الوحيدُ هو توجيه المفاهيم الفاسدة وتصحيحها. إذا كان المؤمن مرتبطاً بـ «الكفار»، ولكنه يتغاضى عن أفعالِهم الخاطئة كوسيلةٍ للانخراط في النفاق، فإنه يُمنع بشكلٍ قاطع من القيام بذلك. بعبارةٍ أخرى، يُسمح بالتفاعل المدروس والهادف، ولكنّ التواصلَ الاجتماعيَّ مع الكُفَّارِ لمجرَّدِ المتعة أو التسلية بلا هدفٍ، فإنه يرقى إلى الابتداعِ الشِّرِّير أو البِدْعَة، مع عواقِبَ أخطر من الصلاةِ في كنيسةٍ أو بَيْعَةٍ[50].

إنّ إصرارَ قطبٍ على الانفصال الكامل (المفاصلة) وكذلك تزامُنِ النَّظَرِيَّةِ والممَارَسَةِ، يؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى معسكريْن متحاربيْن. وهكذا، يخوضُ المؤمنون، الذين تمثُّلهم جماعةُ الله المختارة، باستمرارٍ صراعاً مع غير المؤمنين، الذين يمتد زَيفُهم الدنيويّ إلى المجتمع والدولة. علاوةً على ذلك، فهي مواجهةٌ للعقائد، تتخطَّى جميعَ الفروقِ في الطبقة أو الجنسية أو اللغة. وفي حين أنّ جميع الأيديولوجيات السياسية الأخرى تَبْنِي نضالَها على المصالحِ الاجتماعية والاقتصادية أو القضايا الضيِّقَةِ للقِيَمِ الدنيوية، فإنّ الإسلام يُدير قتاله في سبيل الله. ومن ثَمَّ، فإنّ الصفوة المؤمنة تتجنّب وسائلَ الراحة في الدنيا، وتستخفُّ بالمكاسِبِ والخسائرِ العاجلة، وتركّز نظرتَها على مُهمّةٍ ساميةٍ من التفاني التامّ للمُثُل العليا. فالجهاد إذًا هو استمرارٌ لسياسات اللهِ

(50) المصدر نفسه، ج 2، ص 941، 1013-1014، 1125 و1128-1130، وج 4، ص 2030-2035.

بوسائل أخرى. إنه واجبٌ يقَعُ على عاتِقِ المؤمنين حينما تُنتهَك أو تُهمَلُ المعتقداتُ والقواعِدُ الشرعية للإسلام. بهذا المعنى، فالجهادُ هو شَكْلٌ من أشكال النِّضَالِ السياسي، كما يَطرح قطب، لنَزْعِ سلاحِ العدوِّ بحيث يُسمح للإسلام بتطبيقِ شريعته من دون عوائِقَ من طرف القُوَّةِ الاستبدادية للطُّغْيَانِ الجاهلي. وبمجرد إزالة العقبة السياسية، يتحقَّق الهدفُ المركزي للنضال الثوري، وهي حقيقةٌ تدحض تُهمةَ الاعتناق القَسْرِي للإسلام. فهذا هو، على سبيل المثال، المعنى الصحيح للعبارة القرآنية: (**لا إكراه في الدين**). وخلافاً لرأيِ المسلمين ذوي التفكير الليبرالي، تستلزمُ هذه الآيةُ القرآنية، كما يشرح قطب، هيمنةَ الإسلام على المجتمع، ومن ثَمَّ تحرُّر الأفراد من الهيمنةِ السياسيةِ للحكَّام غير المسلمين. وبمجرَّدِ أن تصبحَ السلطةُ السياسيةُ في أيدي النُّخْبَةِ الإسلامية الجديدة، وتُقام قوانينُها الإلهيةُ بثباتٍ، يُمنح رعايا الدولةِ خيار إما اعتناق الإسلام أو الاستمرار في ممارسة دياناتِهم ومعتقداتِهم الموروثة. ومع ذلك فإنّ، هذا التسامُحَ هو اتفاقٌ مشروط يُبرَم بين فريقٍ مُنتَصِرٍ وتابعين مَقْهُورين[51].

بذل كلٌّ من المودودي وقطب جهوداً مُضنيةً لوضْعِ الجهاد في مقدمةِ الواجبات الدينية. لقد زعما أنّ الجهادَ واجبٌ على جميع الرجال المسلمين، وبخاصة في وقت يتعرَّض فيه دينُهم لهجومٍ مشتركٍ. ومن ثَمَّ فقد كان إهمالُ الجهاد أو غيابُه في نظرهما هو الفتنة وارتكابٌ متعمَّد لمعصيةٍ خطيرة. كان هناك بالتالي تركيزٌ شديدٌ على العلاقةِ الوثيقة بين استخدام القوة وطبيعة الإسلام كحركةٍ دينامية. تعرّض المسلمون الإصلاحيون والقوميون الذين حصروا الجهادَ في الأهداف الدفاعية، أو حصروا نطاقَه في الأراضي الإسلامية، للتوبيخ الشديد واتُّهِموا بالتخلي عن واجبٍ مقدس تحت ضَغْطِ التأثيرات الغربية[52].

وعلى الرغم من أنَّ المودودي سبَقَ قطب بأكثرَ من عشرين عاماً في تقديمِ فريضةِ الجهاد كقاعدةٍ ذهبيةٍ للإسلام، إلا أنها كانت حُجَّةً عامة تجنَّبت الظروفَ الخاصَّةَ التي صاحبت الوحيَ بالآيات القرآنية التي تأمُرُ بالنِّضَالِ في سبيل الله. وبناءً على ذلك، فقد أَطْلق على الإسلام صفة «حركة أيديولوجية» أو «أيديولوجيا ثوريّة»، وقارنَها بالماركسية والفاشيّة والنازية. وهذا يعني أنّ الإسلام يشترك مع هذه الحركات المماثلة في الطموحِ نفسِه في انتزاع السُّلْطَةِ بكل الوسائل، ولكنه يختلف في أهدافِه النهائية[53]. ومن جهةٍ أخرى، أبدى قطب تردُّداً واضحاً في مقارنةِ الإسلام، أو

---

(51) قطب، **معالم في الطريق**، ص 71-75.

(52) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 216-217؛ ج 3، ص 1556-1562، وج 4، ص 1946.

(53) سيد أبو الأعلى المودودي: **نظرية الإسلام السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م)، ص 43-52، و**منهاج الانقلاب الإسلامي** (القاهرة: دار الأنصار، 1977)، ص 19.

رَبْطِه بأيديولوجيات أخرى معروفة. ومع ذلك، لم يُبدِ أيَّ تردد في استنساخ مقتطفاتٍ واسعةٍ من إحدى محاضرات المودودي عن «الجهاد في الإسلام»، وذلك لتوضيح التشابُهات الأساسية بين منهجيْهِما[54].

في هذه المحاضرة، التي أُلقيت عامَ 1939، يرفض المودودي وجهاتِ النَّظَرِ الغربيةَ حول الجهاد، ولا سيَّما تصويره أنه «حربٌ مقدسة» يشنُّها المتعصبون الدينيون من أجل تحويل الكفَّار إلى دينهم بقوَّةِ السِّلَاح. كما يوبِّخ أولئك المسلمين الذين، بسبب اهتمامهم بدحض الاتهام، يتبنَّوْن وجهةَ نظر معاكسةً تماماً، فيعلنون أنَّ الجهاد وسيلةٌ للدفاع عن النفس. ومن خلال القيام بذلك يذهبون إلى أقصى الحدود لإثباتِ الخصائصِ السِّلْمِيَّةِ والمَدَنِيَّةِ لدينهم. ومن ثَمَّ فإنَّ كلا المعسكريْن يُسيء فهمَ المعنى الحقيقي للإسلام من خلال بناء حُججه على مقدمتيْن كاذبتيْن. **الأولى** بالنظر إلى الإسلام على أنه «دينٌ تقليدي» مشابِهٌ من جميع النواحي لأنظمةٍ أخرى من الإيمان والعبادة الروحية. و**الثانية** بالاعتقاد أنّ المسلمين هم «أُمَّة» بالمعنى الحديث للمصطلح. وبالتالي، فإن بحصْرِ الإسلام في المجال الخاص للفرد، والمسلمين في إقليمٍ محدد، يُستَبْعَد الجهاد منطقيّاً كوسيلةٍ لنشر رسالةٍ عالمية. ومع ذلك، فإنّ المودودي ليس غافلاً عن حقيقةِ أنّ الدول القومية الحديثة غالباً ما تلجأ إلى استخدام السلاح، ليس فقط في الدفاعِ عن النفس، بل «لتنتزع حقوقَ غيرِها» أيضاً. ويُرفض هذا النوعُ من الحرب سريعاً كعدوانٍ صارخٍ، أُطلق من أجل المكاسب الدنيوية[55].

إن التصوُّراتِ الغربيَّةَ والمواقف الدفاعية الإسلامية هي بهذه الطريقة نتيجةُ ثقافةٍ علمانيةٍ تقلِّص جميعَ البِنَى النظرية إلى نطاقها النِّسْبِي. يعيد المودودي التوازنَ من خلال مَنْحِ الإسلام تعريفاً حديثاً بالكامل، والذي بدوره يمهّد الطريقَ لمفهومٍ مُحدَّثٍ للمسلمين. يطرح المودودي أنَّ الإسلام دينٌ غير تقليدي، وأنه «أيديولوجيا ثورية»، وأن أتباعَه تِبعاً لذلك هم «حِزْبٌ ثَوْرِيٌّ دَوْلِيٌّ». وكونَه ثورياً ودولياً في آنٍ واحد، فإنَّ هدفَ هذا الحزب الرئيسَ هو ثورةٌ عالميةٌ تتجاوز الحدودَ الاصطناعيَّةَ والأقاليمَ الوطنية. الجهادُ هو عملية «النضال الثوري» التي بدأتْ من أجْلِ تحقيقِ أهدافِ الإسلام. وعلاوةً على ذلك، يشمَلُ الجهادُ مجموعةً واسعة من الأنشطة، مثل كتابة مقالة في صحيفة، وإلقاءِ خطابٍ في زوايا الشوارع، أو التبرُّع بالأموال والمُؤَن. ومع ذلك، فإنَّ أعلى شكْلٍ للجهاد هو استخدامُ القوة كجزءٍ من استراتيجيةٍ عامّة[56].

---

(54) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 3، ص 1444-1452.

(55) سيد أبو الأعلى المودودي، **الجهاد في الإسلام** (لاهور: المنشورات الإسلامية، 1976)، ص 1-5.

(56) المصدر نفسه، ص 5-7.

ووفقاً للمودودي، فإنَّه لا يجري تنفيذُ هذا النوعِ من النِّضَالِ السياسي والمسلّح نيابةً عن مجموعات اجتماعية معيّنة، كما أنه لا يقتصِر على أعراقٍ وجنسيات بعينها. إنه يتوجّه إلى جميعِ البشر - حتى إلى الملوكِ والطبقات العليا والظالمين والمستغلِّين - ويحثّهم على الانضمام إلى صفوفِ المؤمنين. ومن خلال خِدْمَةِ الإنسانية كهدفٍ رئيس، يركّز «الحِزبُ الثوري» جميعَ جهودِه على الاستيلاءِ على السُّلْطةِ السياسية كمحورٍ للجوانبِ الأخرى من الحياة. ومن ثَمَّ، فإنّ الهدفَ المباشر والمركزيَّ هو نَزْعُ سلاحِ الخصم وتحويل السُّلْطةِ إلى أيدي «رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر». فالسُّلْطَةُ السياسية، وليس الاعتناقُ القسري للدين الجديد، هي تمامُ الجهاد وسببُ وُجودِه. على الرغم من أنّ الحدودَ الجغرافية لا تؤخذ بالحسبان نظريّاً، فإنّ الانقسامَ الحتميَّ للعالم إلى دُول قومية يُجبِر المودودي على قَصْر «المراحل الأوّلية» للثورة على منطقةٍ محددة، تقوم بها مجموعةٌ معيّنة. ومع ذلك، فإنَّ الدولةَ الإسلامية مُلزَمةٌ بسببِ الخصائص المطلقة لأيديولوجيتها أن تندَفِعَ خارجَ حدودِها المؤقتة. تتكوّن هذه الحمْلَةُ الخارجيةُ من سلسلةٍ من النداءات إلى مواطني الدول الأخرى لاعتناق الإيمان بالإسلام. وعلى الرغم من ذلك، لا يستبعد المودودي، إذا سمَحَتِ المواردُ، أن تُستخدَم القوةُ لإطاحةِ حكوماتِ البلدان المجاورةِ أو البعيدَةِ[57].

وإذا جردناه من نبرته الثَّورية، فإن مفهومَ المودودي للجهاد هو بمثابة انقلابٍ مَدْرُوس، يُشَنُّ لإحلالِ حكُومةٍ محلَّ حكومةٍ أخرى. وبعد انتحال الحاكمية الإلهية كمجالٍ حصري لأيديولوجيتها فإنّ مادَّةَ الحياةِ السياسية ستجعل «الجهاد في سبيل الله» شأناً من أقصى شؤون الإنسانية قابليةً للخطأ، متجدداً على الدوام في التفسيرات الإبداعيّةِ لمعتنقيه.

وبما أنَّ حُجَّةَ المودودي لحتمية الجهاد استندت إلى قياسٍ على الأيديولوجيات الدولية الأخرى، فإن المسألة المعقّدة المتمثِّلة في صِلة الجهاد بالفترة التكوينيّة للإسلام يجري حجبُها على نحوٍ ملائم. ومع ذلك، فلم يزعم المودوديُّ قطُّ أنه يريد إعادة بعثَ الإسلام الذي انقرضَ كقوَّةٍ اجتماعية. كان هذا هو العبءُ الثقيل الذي كان قطب يعتقد أنه كُتِب عليه أن يحمِلَه على عاتِقِه. ونتيجةً لذلك، فقد وَجَب عليه وَضْعُ استراتيجيةٍ، لا تحيد، في مخطَّطِها العريض، عن المرحلتيْن المكيَّة والمدَنيّةِ في سيرة النبي ﷺ.

لقد لاحظ قطب على الفور سمتيْن رئيستيْن رافقتا تشكيلَ الإسلام، وبدا أنهما تُبطلانِ تبريراتِه للقوَّة المسلحة باعتبارها الطريقةَ الوحيدة لإعادة بناء مجتمع إسلامي. السمة **الأولى** هي غيابُ هياكِلِ الدولة المناسبة ومؤسَّسَاتِ الإجبارِ المصاحبة لها في وسط وغرب شبه الجزيرة العربية

(57) المصدر نفسه، ص 6-33.

عشيةَ ظُهورِ الإسلام. وكما يعتقد قطب، فإنّ هذه الحالَةَ جعلت التضامُنَ القَبَلي عاملاً جوهرياً في العلاقات الاجتماعية، ومن ثَمَّ منحت النبيَّ ﷺ في سنواتِه الأولى حدّاً أدنى من الحماية. علاوةً على ذلك، فقد كانت هذه الظروفُ الغريبة أحدَ أسبابِ اختيار الله للجزيرة العربية كمهدٍ لرسالته الإلهية. وبالنظر إلى هاتين الخاصيتيْن - غياب السلطة السياسية والتضامُن القَبَلي – جادل قطب أنَّ الحاجة إلى الجهاد لم تَنْشَأْ. ومن هنا سكتت جميعُ الآيات المكيَّةِ عن استخدام القوَّةِ المسلَّحة. كانت المحصِّلةُ المنطقيَّةُ عدم جَدْوَى الجهاد[58].

أما السمة **الثانية** فتتعلق بهجرةِ النبي ﷺ عام 622 إلى المدينة، والعواقب السياسية المباشرة التي تدفّقت منها. في سياق مناقشةِ قطب لهذه الحادثة، تَظْهَرُ «الدولةُ المسلمة الجديدة»، على حدِّ تعبيره، في ضوءِ النهار، من دون أن يُشهِر أحدٌ السيفَ، ومن دون أن يوحَى بآيةٍ قرآنيةٍ واحدةٍ عن الجهاد. ومرّةً أخرى، يُقدَّم عدمُ وجودِ سُلطةٍ سياسيّةٍ في المدينة كشرح مُرْضٍ. ومع ذلك، فعند الوصولِ إلى هذه النقطة، يستشعر قطب جواً أكثر ملاءَمَةً في ما يتعلق بموضوعه الخاص: فهو يتفنَّنُ في توضيحِ كيف جرى تنظيم «السرايا» (الغارات المداهمة) على الفور من طرف الدولة المُنْشَأة حديثاً من أجل اعتراضِ القوافلِ المكية، أو إخضاعِ اليهود المتمرِّدين في المدينة. ثم تُقْتبس الآياتُ القرآنية ذات الصلةِ بغزارةٍ، بحيث لا يُترك لدى المجنَّد الجديدِ شكٌّ في استخدامِ القوَّةِ المسلَّحةِ كأمرٍ إلهي للقَضَاءِ على الفِتْنَةِ[59].

ومع ذلك، فلا بد من أن يكون هذا الإجراءُ المتأخّر إلى حدٍّ مَا [السرايا] مخيِّباً، بالنظر إلى حقيقةِ أنَّ القارئَ المتحمِّسَ، بعد أن ظل مترقِّباً، قد شَهِد في الوقت نفسِه أساساً سِلميّاً بارزاً للدولة الإسلامية الأولى.

وبالنظر إلى وجهةِ نظرٍ مختلفة، يبدو أنّ المرحلتيْن في مكة والمدينة، اللتيْن يعتبرهما قطب متمايزتيْن بشكلٍ واضح، تندمجان بعضهما في بعض، وتشكلان وحدةً واحدة. لقد ترافقت وحدتَهما مع ظُهُورِ أولِ دولةٍ إسلامية في التاريخ كنتيجةٍ لعمليةٍ غير عَنِيفَةٍ من الإبداع السياسي. ومن الملاحظ أيضاً في ممارسة الجهاد اللاحقَةِ أنها تُعتبر سياسةً رسميَّةً يقوم بها رئيسُ دولةٍ قائمة. علاوة على ذلك، يجدر الانتباه إلى أنَّ «السرايا» التي أُشير إليها، فضلاً عن الخَتْمِ القرآني عليها بالموافقة، قد استهدفت مجتمعاتِ المشركين واليهود الذين كانوا بدورهم محرومين من مؤسساتِ الدولة، وهي حقيقةٌ تُضيفُ المزيدَ من التعقيدات إلى تعريفات قطب لكلٍّ من الجهاد والجاهلية.

(58) قطب: **معالم في الطريق**، ص 77-83، **وفي ظلال القرآن**، ج 2، ص 714-715.

(59) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 3، ص 1439-1444.

وبعبارة أخرى، فإنَّ تعيينَ قطب للقوةِ المسلَّحَةِ كوسيلةٍ لإطاحَةِ حُكُومةٍ كافرةٍ يمثِّل، كما كان سيقولُ، «تشريعاً مبدعاً» للفترة المبكِّرة من الإسلام، و«تفسيراً حركيّاً» لسيرةِ النبي ﷺ.

إذا كانت فكرةُ قطب عن كلٍّ من الطليعة وأساليبِها العنيفةِ للاستيلاء على السُّلْطَةِ السياسية لم تُصَغ مباشرة على غِرار المرحلةِ التكوينية للدولة الإسلامية النبوية، فمن أين أتت؟

كان من المعتاد بالنسبةِ إلى عددٍ من الباحثين أن يذكروا كتاباتِ بعضِ الفقهاء «الراديكاليين»، مثل ابن تيمية (1268-1328)، أو تجارِبَ الجماعاتِ الإسلامية الثورية، ولا سيِّما معارضة الخوارج للخليفة الرابع علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، كمصادرَ مباشرةٍ للتأثير. ومع ذلك، فإنّ قطب نفسَه في انتقائه لغزوِ نابليون لمصر كحَدثٍ فريدٍ من نوعه في التاريخ الإسلامي (وهو الرأي الذي يتَّفِقُ مع تشخيصِ المؤرِّخِ المصري الجبرتي، الذي نوقِش في الفصل الأول)، قد أراحنا بالفعل من عناء مِثل هذه التخميناتِ المقارنة. وبعبارة أخرى، ففيما يتعلَّقُ بقطب، فإنّ حالة انتشار الجهل الديني لم تكن موجودةً قبل القرن التاسع عشر. وعلى الرغْمِ من تلميحاتِه إلى «أوجُهِ التشابُه» و«الجوهرِ الدائم» للجاهلية؛ إلا أنه كان يدرك تماماً أنّه يصارِعُ مشكلاتٍ لم تطرح نفسَها على ابن تيمية أو الخوارج. لقد سمَحَ له تمييزُه بين الشَّبَهِ أو التشابهِ (الشبه) والتماثُلِ التامِّ أو التطابق (المِثْل والتماثُل) بطرح دَوْرَةٍ جديدةٍ من التجديد الإسلامي تفوَّقَتْ في نِطَاقِها على جميعِ الدَّوراتِ السابقة. ومن ثَمَّ فإنَّ مواجهةَ النبيِّ محمد ﷺ للشِّرْكِ والمعتقدات المحرَّفة لأهل الكتاب، وحُكْمَ ابن تيمية على المغول بأنهم غير مؤمنين على الرغم من إعلانِهم الإسلام، وثوراتِ الخوارج ضدَّ الحُكَّامِ المسلمين الفاسقين؛ قد أصبحت مهمَّات أقلَّ عُسراً بكثير من المهمات التي على المرْءِ أن يتناولها. ومن ثَمَّ، بسبب إصرار قطب فإن المرء مُضطَّرٌ إلى البَحْثِ عن تفسيراتٍ حديثةٍ لظاهرةٍ حديثةٍ.

سادساً: الإنسان المجهول

قد توحي عدَّةُ احتمالاتٍ للإلهام والاشتقاق والتأثير المباشر بنفسِها. ومع ذلك، يجب أن تكون هذه الاحتمالاتُ المتنوعة قائمةً ضمن الظروف الثقافية والاجتماعية الحديثة في مصر والعالم الإسلامي. يجب أن يأخذَ هذا الإطارُ [من الاحتمالات] - الذي رُسم في خطوط عريضة - في حسابِه، الفاعلَ باعتباره شخصيّةً تمثيليّةً لمجموعةٍ اجتماعية أوسع، كانت تطلعاتُها مرتبطةً بصورة وثيقة بظهور نظامِ حُكمٍ ثوري، أي الناصرية. في حالة قطب، ربما يكونُ هناك عاملان رئيسان، كلاهما من الأبعاد الفكرية والسياسية، قد مالا به نحو إسلاميَّتِه الراديكالية.

الأول: فشَلُ الإخوان المسلمين كحركةٍ جماهيرية لَجْنِي السلطة، وتفكُّكِها السريعِ في أعقاب مواجهةٍ أُدِيرَتْ بصورة سيئة مع الضُّبَّاطِ الأحرار.

الثاني: إنَّ مسيرةَ قطب السياسية والثقافية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي قد جعلتْه ميّالاً نحو تأكيدِ القُوَّةِ الخلّاقة للخيال العَفْوي وغير المتوقَّع. لقد كان رجلَ أدبٍ يقرأ ويكتبُ الرواياتِ الرومانسية. وكناقدٍ أدبي، طوَّر أسلوبه تحت الرعايةِ الفِكْريَّةِ للمؤلِّفِ الليبرالي المصري وعضو حزب الوفد شبه العلماني محمود عباس العقاد. كان تعاطفُه السياسي موجَّهاً نحو المنظَّمَاتِ الشبابية الفاشيّة التي نشأت في مصر في فترةٍ ما بين الحربيْن. وعلى عكْس المصريين الآخرين الذين انضمُّوا إلى الإخوانِ المسلمين في سنٍّ مبكرة، أصبح قطب عضواً فقط كمفكِّرٍ ناضجٍ في منتصفِ العُمْر مع إطارٍ فِكْرِيٍّ مُستقِلٍّ. ومنذ أن بدأ الكتابةَ عن قضايا إسلامية في أواخرِ الأربعينيات من القرن العشرين، أظهر منهجُه تردُّداً مستمرّاً في رَبْطِ الإسلام والمفاهيم الإسلامية للسُّلْطةِ أو الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالأيديولوجيات المتدَاوَلَةِ الأُخْرَى. ومن ثَمَّ رفض دوماً فكرةَ ربط تَسْمِيَةِ «الاشتراكية» بنظريَّةِ العدالة الاجتماعية في الإسلام. وقد فعل ذلك لأنه كان يعتقد بالفِعْلِ أنَّ المفاهيمَ الاقتصاديةَ والسياسيةَ تستندُ في نهاية المطاف إلى نظرةٍ شاملةٍ للعالم (Weltanschauung) تحكُم وتكيِّفُ تفاصيلَ تجسيدِها في مؤسسات ملموسة. علاوة على ذلك، فقد كان على رأس المنظمة التي انضمَّ إليها في أوائِلِ الخمسينيات من القرن الماضي: حسن الهضيبي، قاضي المحكمة، الذي كان أسلوبُه السياسي المتدنّي أرستقراطيّاً، في تناقُضٍ صارخٍ مع القيادة الحماسية والكاريزماتية لمؤسِّسها حسن البنا. وعلى الرغم من أنّ قطب لم ينغَمِسْ في الخلافات بين الفصائل في منظمته، إلا أنه كان دائماً ما يقف وراء سياساتٍ واضحة المعالم تستندُ إلى مبادئ أيديولوجية. لقد وضعته هذه الخصائصُ على مسارٍ تصادُمي مع ناصر بمجرد أن اقترب منه ليصبح مُنظِّر الثورة. قَطَعَ: ناصر، الرجل البراغماتي الذي تعامل مع الأيديولوجيا كسلسلةٍ من السياسات العَمَلِية، وقطب، المنظِّرُ الذي وضع القضايا العقديةَ فوق كلِّ الاعتبارات الأخرى؛ قطَعَا جلساتِ مفاوضاتهما المتوتّرة في غضون ستة أشهر. وبعد أن أُرسِل إلى السجن، ومعه عددٌ من زملائه، شرع قطب في البحث عن حلٍّ مُحكَمٍ أكثرَ راديكاليةً. وبحلول الوقت الذي أُطلِق فيه سراحُه عام 1964؛ مرَّت مصرُ ونهجُها الأيديولوجي بتحوُّلات جوهرية.

يتذكّر المرءُ في هذه النقطةِ عبارةَ رشيد رضا، الواردةَ في الفصل الثالث، المتعلقةَ بالطريقة التي بدأ بها المثقفون المسلمون قراءةَ تفسيراتٍ جديدة للمفهوم القرآني للشورى. وقال إنَّ في ظل تأثير الثقافة الأوروبية الحديثة وطريقة الحياة، اكتُشف هذا المفهوم الإسلامي [الشورى] فجأة ليَعْنِي «الحكم المقيّد» والديمقراطية الانتخابية. إنَّ اكتشافَ قُطب المفاجئ، عند إعادة قراءة القرآن، للطليعة، وخصائصِها وطريقة نضالها، ودور النُّخَب عبر التاريخِ، هو حادثٌ مألوفٌ في التَّنْظِيرِ السياسي والأيديولوجي. ولكن لا يمكن فهمُ هذا الاكتشاف على أنه سمة مميِّزةٌ للثقافَةِ

الإسلامية الحديثة: لقد تبنّى البيورتانيون(*) الإنكليز الكتابَ المقدس كدليلٍ لهم وبرنامجِ عمَلٍ في بناءِ كومنولث جديدٍ، وأثار اليعاقِبَةُ الفَرَنْسيون الأجواءَ الحيوية للثقافةِ اليونانية والحنكة السياسية الرومانية، واستحضر هتلر تصوراتِ العصور الوسطى وقِيَمَها العسكرية والزراعية. إنّ خَلْفِيَّةَ قطب الثقافيةَ وخبراتِه السياسيةَ ومُقاربتَه المتميِّزة للإسلام جعلتْه يَقْبَلُ بعضَ النَّظَريات الأيديولوجية ويرفُضُ الأخرى. وغالباً ما تُحجَب آفاقُه الحديثة، مِثْلَه مِثْل زُمَلائه الراديكاليين، من خلال الإِحَالاتِ الدائمة إلى الأَحْدَاثِ السابِقةِ والأُصُولِ القديمة. ومن ثَمَّ، فغالباً ما تُخفي الكثافةُ الهائلة للآيات القرآنية والأحاديث، في كل صفحةٍ من كتابات سيد قطب، معالمَ مجالِه الخاصّ. ومِن خلال التقليلِ من أهميةِ هذه الكَثْرَةِ إلى الحدِّ الأدنى، يستطيع المرءُ الحصولَ على موطِئِ قدَمٍ في داخل التصميمِ الحديثِ المغطّى بالكامِلِ بالآثار المقدسة.

ولأجل ذلك كلِّه، فإنّ انتقالَ التأثيراتِ الثقافية أمرٌ معقَّد، ويتم في ظلِّ ظروفِ: الاختيار، وإعادةِ الترتيب، والاعتِزَازِ المحلِّي. لا يتضمَّنُ النقدُ اللاذِعُ الصارِمُ للحضارة الغربية دائماً رفضاً بالجُمْلَةِ لمزاياها المادية. من ناحية أخرى، فإنَّ الاتجاهَ العَكْسِي، حيث يُعتنَق التبنِّي الكامل للحداثة؛ يمكن أن يأخُذَ على سفينته أدواتٍ من الحكايات الفولكلورية والأساطير. وقد لوحظ في كثيرٍ من الأحيانِ أنّ العلومَ التجريبية كان لها أصولُها في الخيمياء، الفرعِ الأكثر عُقماً وتخرُّصاً في فلسفة القرون الوسطى. وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه المناقشةَ الاستطراديةَ قد خدمت غرضَها على الأقلّ من خلال الإشارةِ إلى مخاطرِ تبسيط التأثيراتِ الثقافيةِ والاستِمْدَادِ الفِكْرِي.

وكما لوحِظ، تُصبح حالةُ قُطْب أكثرَ صعوبةً من خلال إحالاتِه المستمرة على الآيات القرآنية و«الأحاديث الصحيحة» للنبيّ ﷺ. ومع ذلك، يوفّرُ أحدُ كتُبه، الذي سبقت الإشارةُ إليه؛ فرصةً فريدةً للقارئ للتوصُّل إلى تفاهُمٍ مع نوعٍ من الحُجة التي تُبْقِي على مزيجٍ بين القرنيْن السابع عشر والقرن العشرين. هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان **الإسلام ومشكلات الحضارة**، مبنيّ فعليّاً على سلسلةٍ من الاقتباساتِ الطويلةِ من الترجمة العربية لعملٍ فرنسيٍّ نُشِرَ في باريس عام 1935. إنّه فريدٌ بمعنىً آخر أيضاً. فمِنْ بَيْن جميعِ المؤرِّخين والعُلماء والباحثين الأوروبيين والأمريكيين الذين اقتبس منهم قطب، فقد جرى تمييزُ مؤلِّفِ هذا العملِ الفرنسي الخاصّ بالثناء على نحو واضح، وهو الشخص الوحيد الذي اعتُبِر جديراً بهامشٍ للسيرةِ الذاتية. كان هذا هو ألكسيس كاريل، مؤلف

(*) البيورتانيون (Puritans) أو الطهرانيون: مذهب بروتستانتي ظهر في إنكلترا في عهد الملكة إليزابيث الأولى وازدهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ركّز على الكتاب المقدس كمصدر وحيد للعقيدة من دون أقوال الآباء والقديسين، ونادى بإلغاء اللباس الكهنوتي والرتب، وجمع مزيجاً من الأفكار اللاهوتية والاجتماعية والسياسية (المترجم).

كتاب: **الإنسان، ذلك المجهول** (1935). وتُرجم كتابُه إلى اللغة الإنكليزية في العام نفسِه، تحت عنوان: **الإنسان، المجهول**، وأصبحَ من أكْثَرِ الكُتُبِ مَبِيعاً في الثلاثينيات والأربعينيات[60].

كاريل هو اسم مألوفٌ بالكاد في الغرب. ومع ذلك، ففي الأدبِ الإسلامي الراديكالي، يجري الاستشهادُ، وإعادةُ الاستشهاد، بآرائِه حول الحضارةِ الحديثةِ والأخْلاقِ والمعرفة البشرية، ولكن في كثير من الأحيان عبر مصدرٍ وسيطٍ. ربما كان الباحثُ الدينيُّ الهندي، الندوي، هو الذي جلب كتابَ كاريل لأولِ مرَّةٍ إلى ملاحظةِ جمهورٍ مسلمٍ واسعٍ في الخمسينيات. لكنّ الندوي لم يقدِّمْ سوى لمحةٍ عن رؤية كاريل الواسعة[61]. ومن ثَمَّ فقد كان قطب، في انشغالِه بالمشكلةِ المعقَّدَةِ للسُّلطةِ، هو الذي استخرج من آراء كاريل وتوصياته نظريةً راديكاليّةً في السياسة.

قبل أن يُناقَش كتابُ كاريل، من الضروري لأسبابٍ مرتبطةٍ بأفكارِه تقديمُ لمحةٍ موجَزَةٍ عن مسيرتِه المْهْنِيَّة. تلقَّى كاريل تعليمَه في جامعة ليون، وبعد تخرُّجِه بدرجة الدكتوراه في الطبِّ عام 1900، درَّس علمَ التشريح. ثم انتقل بعد ذلك إلى مختبر Hull Physiological بجامعة شيكاغو. ثم أصبح في عام 1906 عضواً وزميلاً في معهد روكفلر للبحوث الطبية في مدينة نيويورك. وهناك طوَّر ما أصبح يُعرف باسم «خِيَاطة كاريل» لخياطة الأَوْعِية الدَّمَوية. حصلَ هذا الإنجازُ على جائزة نوبل في الطبّ عام 1912. كما خدَم خلالَ الحرب العالمية الأولى باعتباره رائداً في السِّلْكِ الطبِّي للجيش الفرنسي. وفي عام 1919 عاد إلى معهد روكفلر. هناك، أعلن بالتعاون مع الكولونيل تشارلز ليندبيرغ (Charles Lindbergh)، عن تطوير أوَّلِ قلبٍ ميكانيكي. هذه المعلومات هي تقريباً ما يقولُه قطب للقارئ عن مؤلِّفه المفضَّل[62]. ومع ذلك، فعندما اندلعت الحربُ العالميةُ الثانية؛ عاد كاريل إلى فرنسا وانضمَّ إلى وزارةِ الصِّحَّةِ العامة الفرنسية. وفي عام 1940 عيَّنته حكومةُ فيشي التي يُهيمِنُ عليها النازيُّون مديراً لمؤسسة Fondation française pour l'étude des Problèmes Humains (المؤسَّسةُ الفرنسية لدراسةِ مُشكلات الإنسان). وهكذا تمكّن أخيراً من وَضْع برنامَجِه لإعادة بناءِ الجوانِبِ العقْلية والجَسَدِية للجِنْسِ البشري في موضِع الممارسَةِ العمَلية. كان قد شرَحَ برنامجَه بالفعل في كتابِه **الإنسان، ذلك المجهول**. أدَّى تحريرُ باريس على يد الحُلفاء في عام 1944

---

(60) Carrel, L'Homme, cet inconnu.

انظر أيضاً النسخة الإنكليزية:. Alexis Carrel, Man, the Unknown (London: Harper and Brothers, 1939).

(61) أبو الحسن علي الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، ط 10 (القاهرة: دار الأنصار، 1977)، ص 241-242.

(62) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 9.

إلى إنهاء مسيرته المهنية: جرى توجيهُ الاتِّهامِ إليه بالتعاوُنِ مع النازيين وفُصِل من منصبه. توفِّيَ في العام نفسِه[63].

يبدو أنّ سيد قطب، عند قراءة كتابِ كاريل عام 1959 أو 1960، قد شَعرَ وكأنّ كلَّ قِطَعِ البازل بدأت تندَرِجُ في أماكِنها. ولفترةٍ من الوقت، بدا أنّ آراء كاريل والآياتَ القرآنية تتحدّثُ اللغةَ نفسَها، وتنقل رسائلَ مماثلة. يؤكِّدُ كاريل، على سبيل المثال، الطبيعةَ الناقصةَ لدراسة الإنسان بإعلانِه: «من الواضِح أنَّ جميع ما حقّقه العلماء من تقدُّمٍ في ما يتعلَّق بدراسة الإنسان، غيرُ كافٍ، وأنّ معرفتنا بأنفسِنا ما زالت بدائيةً في الغالب»[64]. يقتبس قطب بدوره الآياتِ القرآنيةَ ذات الصلة لتأكيد رأيِ عالِمٍ بارز. ثمة ثلاثُ صفحات كاملة مُزيَّنة بأدلة سيد قطب. ومع ذلك، ربما تكفي آيتان قصيرتان لبلوغ غايتنا: (**وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**)[65]، و(**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً**)[66].

رسَم كاريلُ في كتابه صورةً قاتمةً للحضارة الغربية. وسلّط الضوءَ فيه على الآثار المدمّرة للتقدُّم الماديِّ على الفَرْدِ وصِحَّتِه النفسية. لقد وجَّه أشدَّ هجماتِه إلى رجال العلم، الذين مهدت اكتشافاتُهم الطريقَ لعالمٍ صِناعي، حيث جرى استبعادُ «جسم الفرد ووعيه». كان يعتقد أن دراسةَ الإنسان بُنيت على «مجرد هياكل منطقيّة» لا تنطَبِقُ على البِنية الفعلية لموضوعها [الإنسان]. فقد ركّز كلُّ تخصُّصٍ علميٍّ على جانِبٍ واحد، في حين أنّ «الإنسان كلٌّ لا يتجزأ، وفي غاية التعقيد». أنتج هذا الانقسامُ في رؤية الأشياءِ في عزلةٍ – [أي] فَصْلُ الإنسانِ إلى كِيانيْن مختلفيْن، وتحويلُ الطبيعةِ إلى موضوعٍ للغزو، وتقليصُ البِنيةِ المعقدةِ للكَوْنِ إلى حسابات رياضية وفرضيات -؛ أنتج نمطَ الحياة الأكثرَ تدميراً. وهكذا، فمِن كائنٍ صِحِّيٍّ، مُشبَعٍ بتطلُّعاتٍ دينية وروحية وفكرية للمجهول؛ تحوَّل الإنسانُ إلى حيوان وآلةٍ. إنّ نمطَ العمل في المصانع الصناعية والمؤسسات البيروقراطية جعل الأفراد تُروساً في آلات ضخمة ووحشية. أشار كاريل إلى أنَّ «قوانين الطبيعة» قد انتُهكت مراراً وتكراراً منذ عصر النهضة. وبناءً على ذلك، شهدت الأخلاقُ والفِكْرُ تآكُلاً مطَّرِداً. لقد تمزّقت المادَّةُ والعقل، والجسَدُ والرُّوحُ.

---

(63) Theodore L. Sourkes, Nobel Prize Winners in Medicine and Physiology 1901- 1965 (London: Abelard-Schuman, 1967), pp. 74-75.

(64) Carrel, L'Homme, cet inconnu, p. 6.

(65) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآيتان 6-7.

(66) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 85. انظر أيضاً: قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 21-31.

يطرح كاريل أنّ ثنائية (dualism) ديكارت تكمُن في جذور هذه المعضلة:

كان خطأ ديكارت هو الإيمان بواقعية هذه المجرَّدات، والنظر إلى المادة والعقل باعتبارهما متغايريْن، باعتبارهما شيئيْن مختلفيْن. أثَّرت هذه الثنائيةُ بشكل ٍكبيرٍ في كامِلِ تاريخِ معرفتنا بالإنسان. ذلك لأنها أثارت المشكلةَ الزائفةَ لعلاقات الرُّوحِ والجَسَدِ[67].

أدى هذا الخطأُ الأساسيُّ إلى التدهْوُرِ البطيء للإنسان من خلال تركيز كلِّ الاهتمام على الهياكل العضوية أو الآليات الفيزيولوجية. وهكذا جرى استبعادُ دراسة «الفِكْر والسرور والحزن والجمال».

ويتقاسم كلٌّ من غاليليو وديكارت ونيوتن ولافوازييه مسؤوليةَ بناء نظامٍ للفكر التجريدي، وهو الذي ولَّد العلم والصناعة والتكنولوجيا. وهكذا، وُلِدت الحضارةُ الحديثة مِن خطأٍ فكريٍّ وجهل بالإنسان ككائن معقد. وكانت التحوُّلاتُ الناجمةُ عن الاكتشافاتِ العلميةِ ضارةً بشكل خاص في تطبيقاتِها على المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. مبادئ الثورة الفرنسية، والتصوُّرات الطوبية لماركس ولينين، والديمقراطية المساواتية؛ كلُّها أعلنت عن ظهورِ فَجْرٍ كاذِب. يشرح كاريل أنّ تقسيم سُكَّانِ بلدٍ معيّن إلى طبقات مختلفة هو أمرٌ له قاعدةٌ بيولوجية عميقة ويعتَمِدُ على الخصائِصِ الفيزيولوجية والذِّهْنيةِ لكل فَرْدٍ. يجري التهكمُ بـ «أسطورة المساواة»، ولا سيَّما في تداعياتِها على الحياة السياسية والعائلية، أما رفضُها باعتبارها انحرافاً فلم يعد قابلاً للتطبيق. على النحو التالي:

تتكسّر الدوغما الآن تحت ضربات تجربة الشعوب. لذلك، من غير الضروري الإصرار على زيفها. لكنّ نجاحَها كان مدهشاً. كيف أمكن للإنسانية أن تَقْبلَ مثل هذا الإيمانِ لسنوات عديدة؟ فالعقيدة الديمقراطية لا تأخذ في الحسبانِ بنيةَ جسمِنا ووعينا. إنها لا تنطبق على الحقيقةِ الملموسة التي هي الفَرْد. ففي الواقع، البشر متساوون. لكنّ الأفراد ليسوا كذلك. المساواة في حقوقهم هي وَهْمٌ. لا ينبغي أن يكونَ ضعيفُ العقلِ والرجلُ العبقريُّ متساويْين أمام القانون. إنَّ الغبيَّ، وغير الذكي، أولئك الذين هم مُشتَّتُون وغيرُ قادرين على الانتباه وبذل الجهد ليس لديهم الحق في الحصول على تعليمٍ عالٍ. ومن السُّخف منحُهم القوَّةَ الانتخابية نفسَها التي يتمتع بها الأفرادُ المتقدِّمون. الجنسان ليسا متساوييْن. إنّ تجاهُلَ جميعِ أوجه عدم المساواة هذه خطيرٌ للغاية. لقد ساهم المبدأُ الديمقراطي في ارتكاسِ الحضارة إلى معارضةِ تَنْمِيَةِ النُّخْبَةِ[68].

(67) Carrel, L'Homme, cet inconnu, pp. 137-138.

(68) المصدر نفسه، ص 328.

شمل نقدُ الجرّاح الفرنسي للحضارة الحديثة: الديمقراطيةَ الليبراليةَ، والماركسيةَ، والمساواةَ بين الرجل والمرأة، والتعليمَ متوسط الجودة، والفَنَّ، والأدبَ، والطبيعةَ الفوضوية للتكنولوجيا، والآثارَ الضارَّةَ للمخدِّراتِ والكُحُولِ. إنّ تشخيصَه يرقى إلى نظريةِ الحياة الغربية باعتبارها نوعاً جديداً من الجاهلية. فقد وصفها بأنها «بربرية» (la barbarie) [69].

دعا كاريل إلى ثورةٍ أخلاقيةٍ واجتماعيةٍ من أجْل خَلْقِ توازُنٍ بين القُوَى المادية والروحية للمجتمع. كان يكره التقاعُسَ والكَسَلَ والجُبْنَ، ويُشيدُ بالفنونِ القِتالية والتَّضْحِية والتَّفَاني في أداءِ الواجب. ويكمُن اقتراحُه الأكثر راديكالية في إنشاء نُخبةٍ جديدة من شأنها أن تُعيد البشريةَ إلى المسارِ الصحيح، وتُوقِف انحطاطَها نحو البربرية. هذه النُّخبة من شأنها أن تتخلَّص من ضعيفِ العقل، وغيرِ الذكي، والضعيف، وغير المؤهَّل. ستُستعاد قوانينُ الانتخابِ الطبيعي، التي جرى تعليقُها بوحشيةٍ لمصلحة التَّنْمِيط وتوحيد المعايير، لتؤدي دورَها الحيوي. هناك تِقْنيَّتان لا غِنىً عنهما «لبقاء القوي»: تحسين النسل والقَتْل الرحيم. عِلم تحسين النسل ضروريٌّ لأنَّ «العِرْق العظيم يجب أن يكاثِر أفضلَ عناصره». يضمن القتلُ الرحيمُ الاختفاءَ التدريجي للكائنات التي تُصيب الجسمَ السياسي بالأمراض المستعصية:

يجب أن يُتخلَّصَ من أولئك الذين قَتَلوا وسَرَقوا وهم مُسَلَّحون بمسدسٍ أوتوماتيكي أو مدفع رشاش، وخاطفي الأطفال، وسالبي الفقراءِ مدخراتِهم، والذين ضللوا الجمهور في أمور مهمة إنسانياً واقتصادياً في مؤسسات القتل الرحيم الصغيرة المزوَّدة بالغازات المناسبة. يمكن تطبيق معامَلَةٍ مماثلة بشكلٍ مفيدٍ على المجانين، والمذنبين في أعمال إجرامية[70].

لقد كان لدى كاريل، الرجُلِ صاحِبِ التَّمْييزِ العِلْمي الواضِح في ما يتعلَّق بالمساواةِ المجرَّدَةِ بين جميعِ البشرِ والتفاوُتِ الملموسِ للأفراد، ولَعٌ بارِزٌ على حدٍّ سواء بالمجهول وغير المرئي. كان يعتقد أنّ التصوف، والتخاطُرَ، والعِرَافَةَ، والحَدْسَ، والزُّهْدَ، والاستِنَارَةَ الرُّوحية، والبحث عن الله، هي تعبيرٌ عن مسعىً دائم للوصول إلى «الحقيقة المطلقة». هذه الظواهر، كما يصرِّح، هي تجارِبُ حقيقيةٌ يجب التحقيقُ فيها وإعطاؤها مكانَها الصحيح في علمٍ جديدٍ للإنسان[71].

أَكْسَبَ مِثْلُ هذا التقديرِ للظَّواهِرِ الميتافيزيقية، إضافةً إلى التَّشْخِيصِ الأخْلَاقي والطَّبِيعي الدقيق للحضارة المنحطّة، كاريلَ إشادةً غيرَ مسبوقةٍ من راديكاليٍّ إسلامي غيرِ معروفٍ بالتقييم

(69) المصدر نفسه، ص 32.

(70) المصدر نفسه، ص 365-388.

(71) المصدر نفسه، ص 143-147، 157-160، 319-320 و322-325.

غير المبرَّر. ومِن ثَمَّ فقد قال عنه إنّه «الرجل الواسِعُ المعرفة، العميقُ الحساسية، الشديد الإخلاص، المتحرِّر الفِكْر، الثَّائِر على الحضارةِ الصناعية»[72].

ضربَ استخدامُ كاريل للمُصْطلحاتِ البيولوجية لتحليل الظاهرة الاجتماعية وَتَراً حسَّاساً لدى قطب، فقد نظر كلٌّ منهما إلى المجتمعِ باعتباره كائناً حيّاً تجري مهاجمتُه باستمرار من الميكروبات الشريرة والفيروسات الأجنبية. والأهم من ذلك، يبدو أنّ مقترحاتِ كاريل العَمَلِيّةِ لتحقيقِ ثَورةٍ اجتماعية جديدةٍ كانت تحلُّ أحدَ أصعبِ الأسئلة التي كان على قطب معالجَتُها. كيف تنشأ النُّخْبَةُ في مجتمعٍ عازمٍ على تدميرِ جميعِ الأقليات المُبْدِعة؟ ما الخصائصُ المطلوبة لأعضائها؟ هل هناك نموذجٌ سابِقٌ يمكن انتِسَاخُه بطريقة إبداعيَّةٍ بحيث يتَناسَبُ مع الظُّرُوفِ الجديدةِ؟

أجاب كاريل عن هذه الأسئلة وغيرِها من الأسئلة بأسلوبٍ مقتَضَبٍ وبطريقةٍ واثقة. بقي على قطب أن يمنح الإجاباتِ نكهةً إسلامية لا لَبْسَ فيها، وأن يصِرَّ على الإسلام بدلاً من «العِلْمِ الجديدِ للإنسان» الذي اقترحه كاريل كحلٍّ نهائي لجميعِ المشاكل البشرية.

اعتقد كاريل أنّ «العُزْلَةَ والانضباطَ النسبي» كانا المفتاحَ الذي كشَف السرَّ وراء القوَّةِ الداخليةِ ونجاحِ مجموعةٍ متنوعة من النُّخَب. ومع ذلك، فقد كانت أَمْثِلَتُه المفضَّلةُ مستمدَّةً من التاريخ الاجتماعي للعصور الوسطى. برز في عرضه الإيجابي: التنظيم، ومُدوَّنَات السلوك، وأسلوب الحياة، لثلاثِ مؤسسات اجتماعية خاصة. وكانت هذه المؤسسات هي: النُّظم الرهبانية، وروابط الفروسية، ونِقَابات الحِرَفِيّين. وأوضح كاريل أنّ النُّظُمَ الدينية قدّمت الانضباطَ الفيزيولوجي والذهنيَّ الصارم، وكان لدى الفرسان لوائِحُ تختلف باختلاف الروابط المختلفة، لكنهم كانوا جميعاً مستعدّين للتضحِيَةِ بحياتِهم من أجْلِ قضيةٍ أسمى، وقام الحِرَفيون بتنظيمِ علاقاتهم مع الجمهورِ من خلال قواعدَ دقيقةٍ، وكان لكل نقابة عاداتُها ومراسِمُها ومهرجاناتها الدينية. على العموم، كان هؤلاء البشر يضعون أنفسهم بعيداً عن المجتمع وينبُذُونَ نمَطَ الحياة العادي. ثم طرح السؤالَ: «هل نحن غير قادرين على تَكْرارِ إنجازات الرهبان، والفرسان، والحرفيين، في العُصُور الوُسْطى، في شكل مختلف؟»[73] .

آمن كاريل، ووَافقه قطب، أنَّ مقاومةَ «البربرية» الحديثة، بتكنولوجيتها التي بلا رُوحٍ، ووسائِلِ إعْلامِها الضَّحْلَةِ ولكن الشعبيةِ ذات الحوافز الرخيصة، كانت أصعبَ بكثير من مُقَاوِمَةِ الحالات السابقة من الانحلال الأخلاقي. ولذلك وضعَ الجرَّاحُ الفرنسي مدونةَ سلوكٍ صارمةً لعضوِ نخبتِه

---

(72) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 167.

(73) Carrel, Ibid., p. 357.

في المستقبل. يجب على الفَرْدِ الذي يرغَبُ في التغيير أن يتبنَّى على الفور نمطَ حياةٍ جديداً، وأن يخلُقَ بيئةً حَضْرِيَّةً ومناسِبَةً له في وسط «الحشد الغافل»، ويفرِض على نفسه انضباطاً جسدياً وعقليّاً محدَّداً. وكما اعتقد كاريل، لم تكن العُزْلَةُ الكامِلَةُ مرغوباً فيها ولا مُمْكِنَةً. وكانَ على المرْءِ أن يتَّحِدَ مع الأفراد الذين يتمتعون بالمثُل نفسِها من أجل النِّضَالِ بنجَاحٍ ضدَّ المحيط المادي والثقافي[74]. تظهر مجموعةٌ صغيرةٌ، تتحرَّكُ بِبُطْءٍ برُوح الثَّوْرَةِ نفسِها، وتُنَظَّم على أساس الدعم المتبادل. يلتزم أعضاؤُها بمجموعةٍ واضحةٍ من القواعد واللوائح، مستمدَّة من قواعِدِ الانضباط العسكرية أو الرَّهْبَانية. وبالتالي يجري تحييدُ التأثيرِ «المهلِك» للمجتمع الفاسد تدريجياً. كان الابتعادُ عن الأعرافِ التقليدية، أو اتباعُ قواعد السلوك التي تتعارض مع العاداتِ المشتركة لمجتمع الفرد، ممارسةً شائعة على مر العصور. تطوَّرت الحضارةُ الأوروبية وازدهرت في العصور الوسطى بفَضْلِ مجموعاتٍ صغيرةٍ من هذا النوع. يجب أن يجريَ تجديدُ الإنسان في المجتمعات الحديثة على مستوياتٍ مُتوازِيَةٍ من الأَنْشِطَةِ الفِكْرِيّة والأخلاقية والدينية. اقْتَرَحَ كاريل أنّ إحدى الخطوات المهمة ستكون إنشاءَ مدارسَ منفصلةٍ ومؤسَّساتٍ تعليميةٍ أخرى، بحيث يجري تعليمُ أطفالِ النُّخبة في تخصصاتٍ تُناسب العالَمَ الجديد. وبذلك يمكن تحقيقُ الانفصال، وهو أحد أفكار قطب الأساسية في الدوائر الإسلامية الراديكالية، بوسائِلَ مختلفةٍ. فلدى كل شخص، كما أوضح كاريل، القُدرةُ على اختيارِ أصدقاءٍ مُعيّنين وتجنُّب مُرافقة آخرين. يمكن مُقاطعةُ المسرح والسينما، وكذلك بعض المدارس والصحف والبرامج الإذاعية[75].

علاوةً على ذلك، يجب ألّا تتكوَّن هذه المجموعةُ من أعدادٍ كبيرة. هذا هو الانضباطُ المطلوب، والذي يؤيَّد باستمرار من طرف النخبة المترابطة. لقد اتبعت الجماهيرُ، مدفوعةً بـ «غريزة القطيع»، دائماً قيادةً حازمة. ومن ثَمَّ فإن الاستيلاء على السُّلْطَةِ يرتبط تلقائيّاً بظُهُورِ مِثْلِ هذه الحَرَكَةِ الدينامية. ويُعتبر استخدامُ العنف أمراً مفروغاً منه:

إنها حقيقة راسخة: أنّ الانضباط يعطي قوَّةً كبيرةً للبَشَر. سوف تكتسب الأقليةُ الزَّاهِدةُ والمتصوِّفةُ سريعاً قوةً لا تُقاوَم فوق الأغلبية الماجنة والمنحطَّة. ستكونُ مِثْلُ هذه الأقلية في وضعٍ يمكِّنها مِن فَرْضِ طُرُقِ حياةٍ أخرى على الأغلبية، عن طريق الإقناع أو بالقوة[76].

إنّ إحدَى السِّمَاتِ النهائية لخُطَّة العمل «المسترعية للانتباه» هذه هي رفضُ مؤلِّفها الدخولَ في مناقشةِ تفاصيلِ برنامجه. هذا النُّفور من مناقشة السياساتِ المحددة، التي غالباً ما تُوصف بأنها

(74) المصدر نفسه، ص 356.

(75) المصدر نفسه، ص 356-357.

(76) المصدر نفسه، ص 358.

«مجادلة غير مُجدية حول مجرد تفاصيل فنية»، أصبح السمةَ المميزة للراديكالية الإسلامية المعاصرة. إنَّ الدورَ الذي أدّاه نهجُ قطب السلبيُّ في هذا الصدد كان بلا شكٍّ العاملَ الأكثر حسماً[77]. أصرَّ كاريل على أنّ إلحاح التغيير الجذري لا يستلزم ترسيمَ البرنامج. بالنسبة إلى البرنامج فإنه «سيخنق الواقعَ الحيَّ في دِرْعٍ جامد. إنَّ مِن شأنه أن يمنع التدفُّقَ الطبيعي الذي لا يمكن التنبؤُ به، ويسجِنُ المستقبلَ في حُدُودِ عَقْلِنا»[78].

ومن ثَمَّ فإنّ تهيئةَ عناصر مفاهيمية، تلتئمُ لتشكيلِ نموذجٍ واضِحِ المعالم: الطليعةُ، والانضباطُ، ومدوَّناتُ السلوك الأخلاقية والفكرية والدينية، والانفصالُ عن البربرية، والنُّفُورُ من السياسات التفصيلية، والإَقْنَاعُ والقوة، وحتميَّةُ الانتصار – إنها قائمةٌ أطول من أن تكونَ مجرَّدَ مصادفة. ومع ذلك، فيجب الإشارةُ إلى أنّ قطب لم يُشِر مباشرةً إلى أنه مَدينٌ لكاريل ووَصْفِه للنُّخبةِ الجديدة. وعلاوة على ذلك، فإنّ نماذج كاريل الاجتماعيةَ واستخدامَ قطب «الإبداعي» لمقترحاتِه يجعلانِنَا نُواجِهُ بعضَ السِّمَاتِ السياسيةِ والفكريةِ المشتركة بين عددٍ كبير من الإسلاميين.

يجمع الراديكاليُّ الإسلامي في موقِفِه وتطلُّعَاتِه العديدَ من الخصائِصِ التي أُشير إليها في جماعات كاريل الثلاثة - جماعات الرُّهبان والفرسان والحرفيين، متداخلةً في نظامٍ واحد. فالراديكالي الإسلامي هو راهبٌ في تفانيه وإيمانِه المتحمِّسِ بقوةٍ كُليّةِ القُدرة. ويوماً بعد يوم تتأكّدُ صِحّةُ أَصَالَةِ كُتُبِه المقدَّسة وتصبح غيرَ قابلة للتغيير. بالنسبة إليه تنغرس علاماتُ الله في الأشياءِ والكائنات الحية وغير الحية. وفي فتراتٍ زمنيةٍ منتظمة، ينزلق نظرُه عن صفحات الكتاب المقدس وينبهر بعظمةِ مخطوطاتِ الطبيعة، التي كتبها اللهُ من دون حروف أو كلمات. إنه الفارس الذي يعمُّ ويغمر كلَّ وجوده قانونُ سُلُوكٍ أخلاقي: مهذَّبٌ ونزيهٌ، ومع ذلك شُجاعٌ وبُطُولي. إن واجبه هو وَاجِبُ أَحَدِ المقاتلين (البَلَادين paladin)(*) الذين يحمِون ببسالةٍ حَرْبيةٍ بنيةَ المجتمعِ المثالي. وعليه يقع شَرَفُ صدِّ هجوم الغزوات البربرية. ووَراءَ دِرْعِه يحمي الضعفاءَ والنساء والأطفال المحرومين. يتعامَلُ مع خُصُومِه بعدالةٍ سمْحة ولكن ثابتة. وأخيراً، هو حِرفي، يعتبر حرفتَه جزءاً لا يتجزَّأُ من كِيَانه. إنه يتعامَلُ مع منْتَوجَاتِه اليدوية ليس كمجرَّدِ أشياء، ولكن كأعمالٍ فَنيَّة، كتمجيدٍ ملموسٍ للجَمَال ولله. ولا يتورّط في المهارة المصطنعة، أو خِداعِ الآلَةِ، أو تحدّي النعمة الإلهية.

هكذا، تقدَّمتْ على خشبة المسرح في القرن العشرين ثلاثةُ أنواعٍ اجتماعية، قروسطيةٍ تماماً

---

(77) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 185-192.

(78) Carrel, Ibid., p. 392.

(*) Paladin: يدل أصله اللاتيني على الخادم أو المسؤول الحكومي، ويُطلق بصورة أساسية في الأدبيات الكلاسيكية الأوروبية عموماً، والفرنسية خصوصاً، على محاربين بارزين في بلاط شارلمان، الذين يُعرفون بالنبلاء الاثني عشر (المترجم).

في صفاتِها، مُشيرةً ومتحدِّثةً بلُغَةِ العُلُومِ البيولوجية والنُّخَبِ السياسية. أدّى مشهدٌ من الالزامات الأخلاقية والعلمية الملحّة إلى إثارة الصُّوَرِ الباهتة لأنْواع مثالية، وإعادةِ تَشْكيلِ شَخْصِيَّاتها في مِزاجٍ مُبْدِعٍ من النَّشَاطِ الثوري. وفي حين أنّ **معالم** قطب كانت تشير إلى اتجاه الجزيرة العربية، فقد ظلّ «العِلْمُ الفائق» لكاريل مُخْلِصاً للكاثوليكية كمؤسَّسةٍ أَبَدِيَّةٍ للإنسان والله.

يتألّفُ كتابُ قطب، كما سبق أن أشرنا، من سلسلةٍ من الاقتباساتِ الطويلةِ من الترجمة العربية لكتاب كاريل. ثم يزيدُ على هذه الاقتباسات إضافةَ مقاطِعَ من المراجعِ الأخرى، ولكنها تميلُ إلى تعزيز حُجَّةِ النصِّ الرئيس. وتُضمَّن تجاربُ قطب الشخصية خلال فترة إقامته في الولايات المتحدة لمدة عاميْن أيضاً لمصلحة طليعته. فقد أَمْضَى عاميْن بين (1948-1950) في كاليفورنيا وواشنطن، كموظَّفٍ في وزارة التعليم المصرية، ودرَسَ الأساليبَ التربوية الحديثة، وعاد إلى القاهرة بانطباعاتِ الانحطاطِ والفسادِ التي بدا أنّ تحليلَ كاريل أكّدها. تتخلل النصّ الآيات القرآنية الحتمية في الفترات المناسبة. ومن خلالِ القيامِ بذلك، يلائِم قطب بين نصيْن أصلييْن - القرآن والتشخيص الطبِّي لعالِمٍ بارز - ويحولِّهما إلى شاهديْن حيّيْن على الحالة السيئة للأمور. غير أنّ ما فشِلَ قطب في إعلام طليعته به هو أن مدوَّنة السلوك التي شرحها لاحقاً في «تفسيره» للقرآن تتطابَقُ مع مدوَّنةِ كاريل أكثر بكثير من التقاليد الخاصة بالنبي محمد ﷺ.

ومع ذلك، فقد كان قطب مسلماً مخلصاً، ولا تُبذَل أيَّة محاولة لإثارة الشكوك حول إيمانه بالقرآن باعتباره الكلمةَ الأخيرة لله. إنّ مسألةَ صِدْقِ المرء، أو اعتزازِه القومي أو الديني، ليست في هذا السياق ذاتَ صِلةٍ ولا أساسية. لا بد من أن تكونَ الأيديولوجيا السياسيةُ، التي جرى توضيحُها في النصف الثاني من القرن العشرين، مُشبعةً بالتَّيَاراتِ الفِكْرِيّةِ المتاحة. ومن خلالِ عمليةِ استبعاد نحّىَ قطب جانباً الماركسيةَ/ الاشتراكيةَ، والرأسمالية/الديمقراطية. ومن ثَمَّ لم يبق في حوزته سوى نسخةٍ من فاشية العالم الثالث. فكان كتاب كاريل بمثابة حافز، وتركيزٍ، وفرصةٍ للتبلور. لقد احتجّ بشدّةٍ على تمجيدِ كاريل العُنْصُرِي للعِرق الأبيض واكتشافاتِه العلمية، لكنه ذهب إلى تأكيدِ أسبقيةِ العالم الإسلامي في تطويرِ أساليب التجريب العلمي. ومن ثَمَّ تبنّى أحد أبرز جوانب الثقافة الأوروبية، وقوّى من اعتزازه الديني في الوقت نفسِه. ومن ناحيةٍ أخرى، رُفضت وجهةُ نظر كاريل عن الدِّينِ كتجربَةٍ رُوحيّةٍ حصراً. فبالنسبة إلى قطب، كان الإسلام في بَعْثِه هو وعلى يد أبناء النخبة الجديدة يمثّل مصدراً لا ينضب، ويشمل جميعَ جوانب الحياة. ومع ذلك، فقد كان إسلاماً متجاوزاً لحدُودِه، إلى الحدّ الذي جعل قابليتَه للتبادُل مع نموذجٍ حديثٍ عوض نموذجٍ بعيد يعرض نفسَه في وضوحٍ شفَّاف. ولعدم رغبته في أن يتفوَّق الجرَّاحُ الفرنسي عليه، ونتيجةً لطريقةِ أداءٍ شائبة إلى العربية بسبب المترجِم، اعتقد قطب أنّ كاريل كان يهدِف إلى تدمير الصناعة والتكنولوجيا بالكليَّةِ.

وبناءً عليه فإنه يحتجُّ على ذلك بأقوى العبارات، معتبراً أنّ «الحضارة الصناعية» تطوُّرٌ طبيعي لعمليةٍ طويلةٍ، وجزءٌ لا يتجزّأ من المجتمع البشري واحتياجاتِه الأساسية[79]

أحد الجوانب الأكثر تناقُضاً في كتاب كاريل هو صَمْتُه الواضحُ عن أدولف هتلر وألمانيا النازية، باستثناء إشارةٍ عابرةٍ واحدةٍ أو اثنتيْن إلى الاشتراكيةِ القومية. فقط يتحدَّثُ عن بينيتو موسوليني بأكثرِ الألفاظ توقيراً. فهو يدعوه، بالتناوُب، بالرجل العبقري، والباني لأُمّةٍ عظيمة، والقائد الذي نمَا إلى ما بعد المكانةِ البشرية[80]. وكذلك لم يذكر كاريل هيمنةَ اليهودِ على التمويل الدولي، وهو موضوع مفضّل وكبشُ فداءٍ لهتلر. في واقع الأمر، فإنّ اليهود، سواء أكانوا أفراداً أم جماعةً دينية أم عرقاً، غائبون تماماً عن كتابه. ولعلّ مدينةَ نيويورك بعددِ اليهودِ الكبير من سكّانها، وحيث كان يعملُ كاريل عندما نشر كتابَه الأكثر مبيعاً، تحمِلُ مفتاحَ اللغز الخادع. إذا كان الأمر كذلك، فقد تطوّع قطب لسدّ هذه الفَجْوَةِ الكبيرة. فقد أوضح أنّ الرأسماليةَ في الغَرْبِ هي نظامٌ مبنيٌّ بالكامل على المعاملات الرِّبَوية. تعملُ جميعُ الطَّبَقَاتِ الرئيسة - العمّال، والصناعيين، ورجال الأعمال، ومديري المصانع، ومُلّاك العقارات، وملّاك الأراضي - كمأجورين لمصلحة المصرفيِّين. ومن خلال التحكُّم في مسائِلِ الأَسْهُم والودائع والأصول السائلة، تحدِّد البنوكُ الائتمانيةُ المبلغَ المقرَضَ لهذه المجموعاتِ الاجتماعية وأسعارِ الفائدة التي تتكلَّفُها. وبالتالي، فإنّ أكثرَ جوانبِ الرأسمالية الخبيثة ليست مجرّد الطريقة التي يَستغِلُّ بها التمويلُ الدوليُّ الأممَ والحكوماتِ بأكملها، بل «الطبقة المعيّنة» التي تنظِّم العمليةَ برُمّتها. يجري إخفاءُ هذه الطبقةِ عادةً، كما يواصل قطب، عن العامّة بواسطة النظريات الاقتصاديةِ المتطورة، وحملات الدعاية، ومعاهد التعليم الكبرى. هذه الطبقةُ من المُرابين هي التي تَنْشُرُ الفسادَ وتشجِّع الإباحيةَ في الأفلام والمسرحيات وتروِّج الدَّعارة والكحول والمخدِّرات. وبالتالي فإنّ الفسادَ الأخلاقي والحياة الماجنة هما نتيجةٌ حتمية لهؤلاء المرابين الذين هدفُهم الوحيد هو تحقيق أقصى رِبْحٍ في أقْصَرِ وقتٍ ممكن. ويُشير قطب إلى أنّ غالبية المصرفيين والمموِّلين في العالم هم من اليهود. علاوةً على ذلك، ليس على المرء إلا قراءة **بروتوكولات حكماء صهيون** لكي يقتنعَ بمخططاتهم المتعددة الأوجه للهيمنةِ على العالَم[81].

إنَّ هذه النظرةَ إلى الرأسمالية، والتي من الواضح أنّ أصداءَ **كفاحي** لهتلر واضحةٌ في طياتها[82]؛

(79) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 181-163.

(80) Carrel, Ibid., pp. 72, 264 and 316.

(81) قطب، **الإسلام ومشكلة الحضارة**، ص 98-102، 147-149 و179-180.

(82) Adolf Hitler, Mein Kampf, translated by Ralph Manheim (London: Hutchinson, 1969), pp. 272-296.

لا تعكِّر صفوَ علاقةِ قطب الفكرية الخاصة مع كاريل. على العكس من ذلك، فإنها تعزِّزُ فَرَادَتَها. توقَّفَ تأييدُ قطب لتشخيص كاريل عند عدم سماحه لـ «الإسلام» أن يعاني المصير نفسَه الذي عانته المسيحية. ولذلك يُبرز قطب خطيئةَ الحضارة الحديثة من خلال التشديد على رَفْضِها للدين كطريقةٍ للحياة. ومن ثَمَّ فقد كان مفهومُ كاريل للخطيئة مرتبطاً بـ «مخالفة القوانين الطبيعية»، إلا أنَّ قطب يعدّل ذلك ليصبحَ مخالفةَ «قوانين الفطرة، التي فطر اللهُ الناسَ عليها»[83]. وبهذا المعنى، يُمكن للإسلام أن يلائم بكلِّ بساطةٍ أيَّ «علمٍ للإنسان»، ومع ذلك يظلّ مكتفياً ذاتيّاً في إعلائه الفريد للبشرية. وبالتالي، ينشأ انقسامٌ في الأهداف النهائية: ففي حين أنّ النازية تُنقص من قيمةِ الإنجازات الحالية للإنسان إلى الحدّ الذي تتمنى فيه استبدالَه بسوبرمان، فإنّ الراديكالية الإسلامية تمجِّده لدرجة أنها تتركه معلَّقاً في الجوّ بين الدين والعلم.

(83) قطب، المصدر نفسه، ص 124.

الفصل السابع

المعضلات الوطنية والفشل

في عام 1964 نشرَ سيد قطب كتابَه **معالم على الطريق** كردٍّ مباشر على الأيديولوجيا الاشتراكية الناصرية. وفي هذه الأثناء، أُطلِق سراحُه من السجن، وواصل مساعِيَه لكَسْبِ أنصارٍ كمُجنّدين مُحتملين في منظمةٍ جديدة. وفي آب/أغسطس 1966 حُكِم عليه بالإعدام بعد أن كشفت السُّلُطاتُ المصرية عن شبكة سِرِّيّة من الخلايا المسلحة، كان هدفُها تنفيذَ سِلسلةٍ من أعمال التخريب، مثل تفجير محطات الكهرباء والمُنْشآتِ الاقتصادية الحيوية والجسور. كانت هذه الأعمالُ، مقترنةً بخطَّةٍ لاغتيال الرئيس عبد الناصر ورئيس وُزرائه وعددٍ من ضبَّاط الاستخبارات؛ وترمي إلى شلّ الحياة الطبيعية في المدن المصرية الرئيسة، وبالتالي تمهيدِ الطريق للاستيلاءِ السريعِ على السُّلْطَة السياسية.

دافع قطب في إفادَتِه عن الحُصُولِ على الأسلحة وتدريب المجنَّدين الشبابِ بأنه كان للاستخدام في التدابيرِ الدفاعية فحسب، ولتجنُّب تكرار أحداث 1954. واعتبَرَ أنَّ منظمتَه الجديدة هي أداةٌ صيغت لمقابلة المواجهةِ الحتمية مع دولةٍ عازمة على تدمير الراديكاليين الإسلاميين.

لقد تورَّط السوريُّ مروان حديد، أحد أتباع سيد قطب، في العملية نفسِها، لكنه تمكَّن من الفرار من الاعتقال، وهرَبَ إلى سورية في نهاية عام 1965. ومثلما قرر معلِّمُه التخليَ عن الأساليب التقليدية للإخوان المسلمين في مصر، فعلى حدٍّ سواء تجاوز حديد الخطَّ التقليدي لعصام العطار، زعيم الإخوان السوريين. أصبح النضالُ المسلح، بدلاً من الوسائل السلمية، هو المهمة الأساسية لحديد عندما بدأ في تجنيدِ مجموعاتٍ مختارة من المقاتلين المجاهدين من أجل شنّ الحربِ ضدَّ الدولة البعثية العلمانية الكافرة. بيد أنَّ فكرتَه عن النِّضَالِ المسلَّح كانت تهدفُ في الأساس إلى اغتيالِ شخصياتٍ بارزة في النظام. وبحلول عام 1971 انقسمت منظمتُه القديمةُ بين فصيلَيْن،

الجناح الدمشقي بقيادةِ العطّار، الذي عارَضَ الأفكارَ المغامِرةَ لحديد، والراديكالية التي تركّزتْ في شمال البلاد تحت قيادة سعيد حوّى وعدنان سعد الدين[1]. وفي عام 1975 ألقت السلطاتُ القبضَ على حديد في آخر الأمر، وتُوفي في العام التالي في زنزانته. وبعد ستِّ سنواتٍ قام أعضاءٌ متشددون من الإخوان في مدينة حماة، مركَزِ العمليات الرئيس لحديد، بتمرُّد مسلَّح ضدَّ النظام وسيطروا على المناطق السَّكَنيَّةِ الشعبية، ولا سيَّما الأحياء المركزية المأهولة بشكل رئيسٍ من الحرفيين وأصحاب المتاجِر. استغرق الأمرُ من الأسراب الخاصّةِ للجيش السوري ما يقرُبُ من شهرٍ لاستعادة السيطرةِ على المدينة. سُوِّيت قطاعاتٌ كبيرة من المدينة بالأرض في هذه العملية. ومع ذلك، بعد بضع سنوات، أُعيدَ بِناءُ المدينة بأكملها مع طُرُقٍ أوسع ومرافقَ مُحسَّنة.

وعلى الرغم من غياب سيد قطب، فقد استمرَّتْ أيديولوجيته الجديدةُ في جَذْبِ الأَتْباع في داخل مصر وخارجها. إنّ هزيمةَ الجيوشِ المصرية والسورية والأردنية على يد إسرائيل في حرب حزيران/يونيو 1967 كان لها عواقبُ بعيدةُ المدى على العديد من الأَصْعِدة. أهمُّ هذه الأمور كان إذلال دولتيْن اشتراكيتيْن - مصر وسورية - وفشلهما في مواجهة تحدّي الجيش الإسرائيلي. ولأنهما فقدتا صدقيتهما، أيديولوجياً وعسكريّاً، لم تكونا قادرتيْن على احتواءِ موجاتِ الصدمة التي اجتاحت الجماهيرَ الشعبيةَ في العالم الإسلامي.

مُلِئ الفراغُ السياسي إلى حدٍّ ما في أوَّلِ الأمر من خلال أنشطةِ المنظَّمات الفلسطينية المختلفة، التي كانت تشن نضالاً مسلَّحاً ضد أهدافٍ إسرائيلية منذ عام 1959. إلا أنَّ هذا كان ردَّ فِعْلٍ سياسيّاً لم يدم طويلاً، ولم يستمرَّ في عقب الحرب العربية الإسرائيلية عام 1973. في غضون ذلك استُبدل أنور السادات بناصر، وحافظ الأسد بصلاح جديد. اتّبع كلاهما سياسةً أكثر اعتدالاً من سابقيهما، داخليّاً وخارجيّاً. لكنَّ السادات هو الذي حمل النهجَ المعتَدِلَ إلى نهايتِه المنطقية.

فمن خلال تحقيق نجاحاتٍ عسكريةٍ كبيرةٍ في المراحل الأولى من الحرب، وعلى الرغم من الارتداداتِ التي عانَتْها القوّاتُ المصرية في مرحلتها الختامية، انتهز الساداتُ الفرصةَ لإحداثِ تراجُعٍ كبيرٍ على كلٍّ من الجبهتين المحلية والدولية. وعلاوة على ذلك، فقد أتاح له الارتفاعُ الهائلُ في أسعار النفط بالتوازي مع حرب 1973 فرصةَ المطالَبَةِ بنصيبٍ مُباشرٍ من الثروة الجديدة للبلدان المنتِجة للنفط. وأمْلَى التحوُّلُ نحو سياسةِ الباب المفتوح علاقاتٍ أوثقَ مع الولايات المتحدة وانقطاعاً مفاجئاً في العلاقات مع الاتحاد السوفياتي. وفي حين أنَّ الرئيسَ السوري قد ورث تركةَ دولةٍ جرى تنظيمُها وفقَ خطٍّ صارمٍ من التدابير والخُطَبِ الثورية؛ فقد حكم الرئيسُ المصري دولةً

(1) ‘Umar F. Abdallah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley, CA: Mizan Press, 1983), pp. 101-108.

كانت قبضتُها على الاقتصاد والحياة السياسية بشكل عامٍّ مسترخيةً بالفعل. وبالتالي فإنّ اعتدالَ الأسد كان مُقيّداً بالظروف الصّلبةِ التي أوجدها أسلافُه، في حين أنَّ حرص السادات على التسوية الكاملة مع الولايات المتحدة وإسرائيل كانَ يُمكِنُ أن يعتَمِدَ على أساسٍ سابقٍ للدَّعْم. ومع ذلك، فقد كانت مختلفُ أجهزة حزبِ البعث إضافةً إلى القوات المسلحة وراء الأسد، بحيث بَدَت الشرعيةُ الشعبيةُ أسهلَ في توجيهها أو تنظيمها. وعلى الناحية الأخرى وجد الساداتُ نفسَه معارَضاً من طرف أغلبيةِ مُنَظَّمة ناصر السياسية، الاتحاد العربي الاشتراكي. فكان هدفُه، خلافاً لما كان عليه نظيرُه السوري؛ يتمثَّلُ بتَفْكِيكِ حِزْبِ النِّظام الواحد، وبناء أداةٍ بديلة للتَّعْبِئَة. وهذا ما فعله بالعَوْدَةِ إلى التجمُّع السياسي الوحيد المتاح والمتماسِك نسبيّاً، الإخوان المسلمين. فبين عامي 1970 و1975 أُفرِج عن قادَتِهم وكوادرهم من السِّجْن ومُنِحوا تسهيلاتٍ غيرَ مسبوقة في وسائل الإعلام لنَشْرِ أفكارهم. بدا أنَّ الاتحاداتِ الطُّلَّابِيَّةَ الإسلاميةَ في الجامعات والكليات في جميع أنحاء مصر قد انتشرت بأعدادٍ مُتَزايِدَةٍ باستمرارٍ، وكان قصدُها القضاءَ على الأيديولوجيات الأجنبية، أي الناصرية والقومية العربية والماركسية.

هيَّأ الساداتُ المجالَ للقوى التي كان مصيرُها أن تنقلب على سياساته، نظراً إلى المشاكل الاقتصادية المستعصية في مصر، والطبيعة المعقَّدة للاعترافِ الكاملِ بإسرائيل، في مواجهة المعارضة العربية المتصاعدة. في هذا المنعطف، وبعد أن قام «بزيارته التاريخية» إلى القدس عام 1977 ووقَّع اتفاقياتِ كامب ديفيد في وقتٍ لاحقٍ من العام؛ وسّعت دائرةُ سيد قطب الأصليةُ أنشطَتَها وقدَّمت فكرةَ إطلاقِ الجهاد ضد الحاكم الكافر. اغتيل الساداتُ في تشرين الأول/أكتوبر عام 1981 خلال عرضٍ عسكريٍّ احتفالاً بذكرى حرب 1973. كان قاتلوه ينتمون إلى منظمةٍ تُدْعَى الجهاد. وقد عمَّم مُنظِّرُها، عبد السلام فرج، وثيقةً داخليةً على خلايا النُّشَطَاءِ التابعة له، توضِّحُ جدارةَ وحَتْميةَ استخدامِ القوَّةِ المسلحة ضد الوثنية المعاصرة. وأكَّد في الوثيقة المعنونةِ **الفريضة الغائبة** ضرورةَ شَنِّ حَرْبٍ فورية لاستعادة الخلافة باعتبارها الشَّكْلَ الشرعيَّ الوحيد للحكومة[2]. على الرغم من أنَّ هذه الوثيقةَ حَظِيَتْ بدعايةٍ واسعة، وكانت مشهورةً كواحدةٍ من أكثر المنشورات إبداعاً في الراديكالية الإسلامية، إلا أنها لم تكن سوى مجرَّدِ إعادةِ صِيَاغةٍ لمبادئ قُطْب النَّظَرِيَّةِ الرئيسة، وإعادةِ صِيَاغةٍ لتشخيصاتِ سَعيد حوَّى، المنظِّر الجديد للإخوان المسلمين السوريين، للأنظمة العسكرية. طرح كلٌّ من حوّى وفرج فكرةَ أنّ مُعظمَ الدول الإسلامية كانت تعيش في حالةٍ من الرِّدّةِ الدينية، جاء بها ضُبّاطُ الجيش والأحزابُ القومية، وكان هذا الانتهاك الآثم لقوانين الله

(2) محمد عبد السلام فرج، **الجهاد: الفريضة الغائبة** (عمّان: [د. ن.]، 1982)، ص 6.

بدورِه قد سُبق بحلقتيْن مشابهتيْن في التاريخ الإسلامي. حدَثَ الأوَّلُ مباشرةً بعد وفاةِ النبي ﷺ عام 632 وتمثَّل في رَفْضِ القبائل العربية الاستمرارَ في دفع الضرائب الدينية أو الزكاة إلى خليفة الرسول أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ومن ثَمَّ ردَّ الخليفةُ بإطلاقِ حملاتٍ عسكريةٍ مُتَواصِلَةٍ ضدَّ القبائل المرتدّة. وبحلول وقتِ وفاتِه عام 634، كان قد أخضع شبهَ الجزيرةِ العربية بأكملِها واستعاد سيادة الإسلام. كان هذا هو القياس المفضَّل لحوّى. أما بالنسبة إلى فرج، فقد اختار أن يسْكُنَ مع المغول في القرنِ الرابعَ عشرَ الميلادي، الذين على الرغم من اعتناقهم الإسلام فقد عدَّهم الفقيهُ الحنبلي ابن تيمية (ت 1328) يعيشون في حالةٍ من الرِّدَّة. وكان رأيُ ابن تيمية الشرعي أنَّ التزامَ المغولِ بقوانينهم العُرْفِيَّةِ، المعروفة باسم: **ياسه** جنكيز خان؛ دليلٌ على شِرْكِهم ورِدَّتهم. وكرّر تلميذُه ابنُ كثير (ت 1373/1372) الحُجَّةَ نفسَها، وخلص كلاهما إلى أن من الواجب الديني محاربةَ المغول حتى يوافقوا على الالتزامِ بالمبادئ والواجباتِ الصريحةِ للشريعة[3].

ومع ذلك، يعاني كلا القياسيْن نقاطَ ضَعْفٍ نَظَرِيَّةٍ ظاهِرة. ففي حين أنّ في حالة أبي بكر رضي الله عنه كان الجهاد يُشنُّ ضدَّ الأشخاص الذين تخلَّوْا عن ولائهم لسُلْطَةٍ شَرْعِيَّة، وكان جوابُ ابن تيمية باسْمِ دَوْلَةٍ إسلامية، أي السَّلْطَنَةِ المملوكية، فإن تشخيص حوَّى وفرج كان يحمِلُ طابعَ مجموعةٍ متمرِّدَةٍ تَسْعَى لإطاحةِ الحُكُومات القائمة. وعلاوةً على ذلك، فإنّ حُجَجَهُمَا الشرعيةَ حول طبيعةِ الرِّدَّةِ في الإسلام كانت تهدف إلى تسويغِ أعْمَالِ الاغتيالِ باعتبارِها مهمةً دينيّةً أصيلةً يعاقِب بها الخليفةُ الراشِدُ والعلماءُ المعروفون.

كذلك تخضَعُ استدلالاتُ فَرَج القياسية لمنهجيةٍ انتقائيةٍ ومَيْلٍ إلى إعادة صياغَةِ سيرةِ النبي ﷺ المبكّرة في مكة في شَكْلٍ مُلفَّق تماماً. فعلى سبيل المثال، يتجاوزُ إحدى التوصيات الرئيسة لفتوى ابن تيمية الدينية، ألا وهي الهجرة من دَارِ الكُفْرِ كواجبٍ شخصيٍّ على المؤمن[4]. في واقع الأمر، يرفُضُ فرج بشكلٍ قاطعٍ مفهومَ الهِجْرَةِ إلى إقليم آخر، معتبراً أنها «مهمة مستحيلة» يجب تجنُّبُها بأي ثمن. فضلاً عن ذلك، يَسْخَرُ من هذا الواجبِ بحِسبانه «فكرةً غريبةً» على الأساليب السَّلِيمةِ لممارسة النِّضَالِ المسلَّح[5]. ويبدو أنّ تصريحاتِه القاسية كانت مُوجَّهةً إلى جماعةٍ إسلاميّةٍ راديكاليةٍ أُخْرَى تتبنَّى مِثْلَ هذه الأفكار. هذه المجموعة، التي كانت تُسَمَّى أصلاً «جماعة المسلمين»، وقادها عضوٌ سابقٌ في جماعة الإخوان المسلمين، شكري مصطفى، أطلقتْ عليها السلطاتُ المصرية اسم تنظيم التكفير والهجرة. وقد ظهر لأول مرة في عام 1977، بعد أن اختَطَفَ العالمَ المعتدل الشيخ

(3) المصدر نفسه، ص 8-13، وسعيد حوّى، **جند الله: ثقافةً وأخلاقاً** (عمّان: [د. ن.]، 1977)، ص 511.

(4) فرج، المصدر نفسه، ص 12.

(5) المصدر نفسه، ص 16.

محمد الذهبي وزيرَ الشؤون الدينية السابق وقَتَلَه. وقد حوكم شكري مصطفى وأُعدِم عام 1978. وأصبح فَشَلُ مصطفى في إحباطِ شرعية الدولة المصرية دليلاً لفرج على تقادُم المفهوم الإحيائي للهجرة. فإن «قضيتنا الإسلامية هي إقامةُ شَرْعِ الله أولاً في بلادِنا»، كما يقول فرج، و«أساسُ وجودِ الاستعمار في بلاد الإسلام هو هؤلاء الحكّام، فالبدءُ بالقضاء على الاستعمار هو عملٌ غير مُجْدٍ وغيرُ مُفيدٍ وما هو إلا مَضْيَعَةٌ للوَقْتِ»[6].

استُنْتِجَت أولويةُ محاربَةِ العدوِّ الداخلي من حديثٍ مختلَقٍ عن النبي ﷺ، قيل إنه قاله قبل هجرته إلى المدينة في عام 622. فقد اقتبسَ عن النبي أنه خاطب أفرادَ قبيلة قريش قائلاً: «لقد جِئْتُكم بالذَّبْح» أو «بالسيف»[*]. وفي هذا الشأن، يتجاوز إبداعُ فرج إبداعَ نظيره سيد قطب، أستاذه الأصلي[7].

أما بالنسبة إلى مفهوم شكري مصطفى للهجرة، فقد تكوَّن من تأسيسِ مُجتمعاتٍ جديدةٍ من المؤمنين في الصَّحْرَاءِ المصرية، بعيداً عن الوثنية الجائِرَةِ لمجتمعه[8]. ومع ذلك، فإنَّ هذا الانسحابَ المنظَّم لم يمنع القائدَ، إلى جانبِ خلايا أخرى من الناشطين، من العَيْشِ في شُقَقٍ مَفْروشةٍ في القاهرة من أَجْلِ خَطْفِ وزيرٍ سابقٍ في الحكومة، أو تَصْفِيَةِ «مُرْتَدِّين» في مناطِقِهم السَّكَنِيَّة[9]. وبعبارةٍ أخرى، فقد أَلْغَت نهائياً الدولةُ الإسلاميّةُ-الوطنية الحديثة، بشبكات مؤسساتها الحديثة والتكنولوجيا والسيطرة البيروقراطية، إمكان أو صلاحيةَ تكرار التتابُع الإحيائي للهجرة فالجهاد.

علاوةً على ذلك، ففي حين كان فرج مُتَّسِقاً نِسبيّاً في تشخيصِه للدول الإسلامية المعاصرة، يبدو أنَّ السوري سعيد حوَّى يقدّم مخطَّطاً أكثرَ مرونة للتدرُّج. ولذلك رفضَ إعلانَ الإدانَةِ بالجُملة، كما فعل قطب في تشخيصه[10]. ولكن كانت هذه المرونَةُ الظاهرية تُمليها الاعتباراتُ السياسية

---

(6) المصدر نفسه، ص 18.

(*) الحديث رواه أحمد في المسند، (7036)، وحسّنه شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند. وحسنه الهيثمي في **مجمع الزوائد**، ج 6، ص 19، والألباني في **التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان**، ج 9، ص 287، وضعفه الحافظ ابن حجر في **فتح الباري**، ج 7، ص 168. وأصل قصة الإيذاء ثابت في صحيح البخاري، حديث (3678)، مختصراً من دون هذا اللفظ (المترجم).

(7) فرج، المصدر نفسه، ص 6

(8) عبد الرحمن أبو الخير، **ذكرياتي مع جماعة المسلمين: التكفير والهجرة** (الكويت: دار البحوث العلمية، 1980)، ص 104-105.

(9) المصدر نفسه، ص 49، 65-66 و75

(10) حوّى، **جند الله: ثقافةً وأخلاقاً**، ص 10.

واللوجستية. فبالنظر إلى حقيقة أنّ مُعظمَ قادة جماعة الإخوان المسلمين في سورية عاشوا في المنفى منذ الستينيات، فإنّ حاجتَهم إلى قاعدةِ عملياتٍ تجعل الصلابةَ الأيديولوجية مسألةً انتحارية. ومن ثَمَّ فقد حَظِيَ الإخوان المسلمون السوريون بالرعاية المباشرة للعاهل الأردني بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٥. وبما أنه كان على خلافٍ مؤقَّتٍ مع الحُكُومة السورية حول عملية السلام مع إسرائيل وقضايا أخرى، فقد عرض الملك حسين على خصوم الرئيس السوري الأشد قوةً دعمَه غيرَ المشروطِ كرافعةٍ سياسية. وعند تَسْوِيةِ خلافاتِه مع دمشق في نهاية عام 1985، كان الإخوان السوريون، إضافة إلى فَرْعِهم الأردني، قد خرجوا فجأةً من الرِّعايَةِ الملكية. وبناءً على ذلك، نقلَ الإخوان المسلمون السوريون مقرَّ قيادتهم إلى العراق، الدولة الجارة الأخرى، التي كانت تُعتبر حليفاً أوثقَ في عداوتها تجاه الحكومة السورية.

خضع برنامجُ قطب الأصليُّ لتعديلاتٍ إضافِيّةٍ عند دخُولِه المشهدَ التونسي. وقع راشد الغنوشي، زعيمُ حركة الاتجاه الإسلامي، تحت تأثير أيديولوجيا قطب في أثناء دراستِه الفلسفة في جامعة دمشق عام 1966. وحتى ذلك الوقت، كان الغنوشي من مؤيِّدي الناصرية الذين اعتنقوا القوميةَ العربيةَ كنظريةٍ لا يبدو أنها تتعارض مع نَشْأَتِه الإسلامية. ووفقاً لروايته، فإنَّ الإسلام قد جرى تجاهلُه ببساطةٍ في إطاره الأيديولوجي، بحيث لم تُطْرَحْ أيّة مناقشاتٍ تَتَناولُ صلاحيتَه في دولةٍ حديثة. ولكنّ اتصالاتِه مع النشطاء الإسلاميين بدأت في تَغْيير نَظْرتِه. اكتشف فجأةً عالماً جديداً جرى التغاضي عنه تماماً مِن طرف جيلٍ كامِلٍ من الشباب العربي. ومن ثَمَّ فقد كان تبنّيه للراديكالية الإسلامية تحوُّلاً إلى مجموعةٍ من المعتقدات في ظلِّ ظروفٍ محدَّدةٍ. بالنسبة إلى الغنوشي، كان العاملُ الأكثرُ حَسْماً الذي عجَّل في تحوُّله هو الطريقة التي اعتبر بها القوميون في سورية أنَّ المسيحيين واليهود العربَ مُتَساوون في جميع النواحي مع نُظَرائِهم المسلمين. فبالنسبة إلى أيِّ شخصٍ حَاربَ بَلَدُه المستعمرين «المسيحيين» للحصول على استقلاله، كما جادل الغنوشي، فقد بدا هذا موقِفاً غيرَ منطقيّ[11]. ومهما كان السببُ المباشر لتحوُّل الغنوشي، فلا شكَّ في أنَّ إسلامه قد أصبح وجهةَ نَظَرٍ عالميةً شاملة، ساعدته على إدراك وَضْعِ بلادِه في ضوءٍ جديدٍ.

نظرت المنظمةُ التي أسَّسها الغنوشي عام 1981، بعد فترةٍ من المناقشات السياسية والأيديولوجية المكثَّفة، إلى المشاكل الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ في تونس باعتبارها نتيجةً لنظامِ الحزبِ الواحد. أدى بها هذا التشخيصُ إلى تأكيدِ دَوْرِ المسجد كمكانٍ للعبادة والتَّعْبِئَةِ الشَّعْبِية. اقتصرت أنشطةُ الغنوشي الرئيسة بين عامي 1970 و1981 على القضايا الثقافية والسياسية، مثل التعارُضات بين

---

(11) راشد الغنوشي، «من أوراق الغنوشي،» **المجلة**، العدد 441 (1988)، ص 30 -33.

القوانين العلمانية للدولة ومبادئِ الشريعة. وفي وقت حاول فيه الرئيسُ التونسي تطبيقَ سياسةِ البابِ المفتوح، فإنَّ المشاكلَ الاجتماعية والاقتصادية قد أثارت اهتمامَ جميعِ المجموعاتِ السياسية. ومن كونها جمعيةً ثقافية، تحوَّلت «حركةُ الاتجاه الإسلامي» بعد عام 1982 إلى حزبٍ متشدد منظَّم، ركَّز جدلَه الأيديولوجي على حقوق العُمّال، وضرورةِ التعامُل مع مشكلات النساء خارجَ قضية ارتداء الحجاب السَّطْحِيّة[12]. علاوة على ذلك، فقد أصبح الجهادُ بالنسبة إلى الغنوشي نشاطاً غيرَ عنيف، له طابعٌ سياسي واجتماعي مَحْض. وكما هو الحالُ في تركيا ومصر وسورية والعراق وإندونيسيا، رفضت الحكومةُ التونسية الاعترافَ الرسمي بمنظمةٍ تقوم أسُسُ أيديولوجيتها على الدين. يفسِّر هذا الرفضُ الصريحُ للأحزاب الدينية من جانب الدُّوَلِ الإسلامية، إلى حدٍّ كبير؛ طبيعةَ تحوُّل الغنوشي. (ومن ثَمَّ تَتَّخِذُ منظَّمةُ الغنوشي الآن اسماً أكثر حيادية: «النهضة»). يشيرُ ذلك بوضوحٍ إلى أنَّ الراديكالية الإسلامية، بدلاً من كونها تبديلاً بسيطاً للقِيم التقليدية؛ هي تجربةٌ جديدةٌ تماماً لأغلبية شباب المسلمين. كانت الثورةُ الإيرانيةُ عام 1979 مثالاً ملموساً آخرَ لهذه الظاهِرَةِ الجديدة.

أولاً: حكومة الخميني

في حين كان قطب والمودودي مهتمَّيْن في المقام الأول بالتعبير عن أيديولوجيا شاملةٍ تقوم على مفهومِهما لحاكمية الله؛ فإنَّ مهمة الخميني الرئيسة كانت تتمثل بوضْعِ رِجَال الدين كنُخبةٍ سياسيَّةٍ قابِلَةٍ للحياة. وبناءً عليه، فقد تصوَّر عالَمَه الأيديولوجي ثيوقراطيَّةً، بنظامٍ كهنوتي، مُنظَّمةً هَرَمِيّاً، تمارِس سلطةً سياسيةً مطلقةً.

على عكس مؤسِّسَيْ الراديكالية السُّنّية، اللذيْن لم ينتسبا إلى سلك رجال الدين، كان الخميني رجلَ دينٍ يتمتَّعُ بمرتبةٍ مميزةٍ ووظائفَ محدَّدةٍ. وقد اشتمل تعليمُه على مجموعةٍ مألوفة من الموادّ: اللغة العربية، وتفسير القرآن، والفقه، والفلسفة الإسلامية، والمنطق اليوناني. وعلاوةً على ذلك، فقد عمل ودخل في إطارِ وبيئةِ مؤسسة دينية بتراتُباتِها الرسمية وغير الرسمية، وخصائِصِها، ومعاهدها، ومدارسها. وكمجتهد ضليعٍ في دقَائِقِ الشَّريعةِ الإسلامية؛ فقد كان يمثِّلُ الثقلَ المقابلَ للدولةِ العلمانية، بخاصة في نظامِها التَّعْليميّ والقَضَائِي. نما وَضعُه بما يتناسب مع السياسات المتخبِّطة والعزلة المتزايدة من الملك الذي وضَعَ نفسَه فوق كلِّ الفِئَاتِ الاجتماعية، وأصبح في النهاية عدُوَّها الأكثرَ بُغضاً.

(12) راشد الغنوشي، **مقالات** (باريس: دار الكروان، 1984)، ص 184-186.

مثَّل السيد روح الله الموسوي الخميني (1900-1989) للإيرانيين العاديين كلَّ ما كان يفتقده الشَّاه: المثابرة، والإخلاص لقضيةٍ واحدة، واستقلال الإرادة، وكذلك تلك القُدْرة النَّادِرة على كَشْفِ مَسَاوِئ الخُصُوم، والصوت الصادق، كما أنه في الوقت نفسه قد نَقل إليهم الشعورَ بالتَّبْجِيل من دون الحاجَةِ إلى تنظيمِ احتفالاتٍ فَخْمَةٍ.

لم ينجح الشاه في إيران في تأسيسِ شرعيَّةٍ لا جدالَ فيها لحُكْمه أو عائِلَتِه. كانت هناك دائماً علاماتُ استفهامٍ وشائِعاتٌ وتلميحاتٌ حول الطريقة التي استولى بها والدُه على السُّلْطةِ بالتعاوُنِ مع البريطانيين. ساعدت عودَتُه من المنفى المؤقَّتِ عام 1953، نتيجةً لانقلاب قامت به وكالةُ الاستخبارات المركزية الأمريكية، على تَوْسيعِ الفَجْوَةِ فحسب بين عائِلَةِ بهلوي الحاكمة ورعاياها المرتابين. وبالتالي أصبحت علاماتُ الاستفهام حقائقَ صلبة، وقُوبِلَتْ بالتفنيد بمُكَابَرَة.

ومع تداعِي سياساتِ الشاه في السَّعْيِ إلى مُسَاعدةِ المستشارين والفنيين والمستثمرين الأمريكيين؛ انحرف نحو الاتجاهِ إلى تَجْسِيدِ كلِّ المؤامرات الغربية. ساهم كلُّ تدبيرٍ اقتصادي أو اجتماعي جديدٍ في عَزْلِ مجموعةٍ اجتماعية أخرى، إضافة إلى إثارة أعمال الشَّغْبِ، وحتى إثارَةِ الشِّقاقِ في داخلِ صُفوفِ حُكُوماتِه المتعاقِبة. أدَّت إصلاحاتُ الأراضي وتوزيعُ القُرَى على الفلَّاحين الذين لا يملكون أرضاً إلى تآكُلِ علَاقةٍ طويلةٍ من الثِّقَةِ المتبادَلَةِ بين الشاه وملّاك الأراضي. وعلى الرغم من أنهم تمكنوا من الاحتفاظِ بمعظم مزارعِهم الخصبة، وحصلوا على حوافزَ ماليةٍ كافيةٍ للمشاركة في المشاريع الصناعية؛ فإنَّ شَكاواهم استلزَمَتْ دلالاتٍ سياسيةً مباشرة، حين كانوا يسعوْنَ إلى تدبيرٍ أكثر مُلاءَمَةً لإدارةِ شؤونِ الدولة. وفي مواجهةِ الملِك الذي بدا أنه يعتَنِقُ قضية فلَّاحيه؛ مارس ملّاكُ الأرض كلَّ نفوذِهم للتهرُّب من إعادَةِ توزيعِ القُرَى والمزَارِعِ، الأمر الذي عزَّزَ مُطَالَبَاتِهم بالتَّمْثِيلِ السِّياسي المناسب. استاء المالكون الجُدُدُ، الذين كانوا مُطَالَبِين بالانضمام إلى التعاوُنِيَّات التي أقامتْها الدولةُ؛ من وُجُودِ قُوَّاتِ الشرطة ووَحْدَات الجيش، التي نُشِرتْ لتأمين القانونِ والنِّظَامِ. وأضافت الصِّناعاتُ الزراعيةُ، وهي نموذجٌ مستَوْرَدٌ من الولايات المتحدة؛ شكوى أخرى، حيث إنَّ أساليبَها الميكانيكية تُضَخِّم صفوفَ العاطلين عن العمل. وهكذا جرى تحطيمُ الدورةِ المغلَقَةِ في حَياةِ القرية، وارتبطت ثرواتُها بتقلُّبَاتِ السُّوقِ المحليَّةِ والدولية.

كان رِجالُ الدِّينِ، الذين بلَغَ عددُهم حوالى 60.000 وفقاً لتقديرات الشاه نفسِه[13]؛ يشعرون بأنهم أكثرُ عُرْضةً للتهديد، كمجموعةٍ اجتماعية تتمتَّعُ بامتيازاتٍ ووظائفَ معيَّنة. وبعد أن حُرِموا

(13) M. R. Shah, "How the Americans Overthrew Me," Now (7-13 December 1979), p. 26.

من دَوْرِهم المهيمن السابق في المؤسسات القضائية والتعليمية؛ أصبحوا الآن يفقدون ما تبقّى من مُمْتَلَكاتِهم ومؤسَّسَاتِهم الخيرية. ومن ثَمَّ تراجعت المؤسَّسَةُ الدينية إلى ظلٍّ لسالفتها.

إنّ تدفُّقَ الفلَّاحين الذين لا يمْلِكُون أرضاً نحو المدنِ، وكذلك الجيل الشاب الذي يبحث عن فرصٍ أفضل، كان يغذّيه معدّلُ المواليد المتصاعِدُ وانحدارُ مستوى المعيشة. وبمجرد الاستقرار في بيئةٍ مدينيةٍ، كان المهاجرون الريفيون الجددُ يكسبون عَيْشَهم كعمَّالٍ مُتقطّعين (قطعة) في مواقِعِ البِنَاءِ، أو كحمَّالين، أو سائقي سياراتِ أُجْرَةٍ، أو بَاعةٍ متجوّلينَ، أو عمَّالٍ في وَرْشاتٍ صغيرة متخصّصَةٍ في صناعاتٍ مثل المنسوجات والجلود والأغذية. وفي غضون عقد (1966-1976)، تضاعَفَ عددُ سُكَّانِ العاصمة طهران تقريباً، حيث ارتفع من 2.719 مليون إلى 4.496 ملايين[14]. كان هؤلاء المهاجرون يعيشون في عالمٍ خاصٍّ بهم. ومع عدم وجودِ رغبةٍ في استعادة الواقعِ القاسِي للحياة الريفيَّة، فإنهم لم ينجحوا قطُّ في دَمْجِ حياتِهم في مركزٍ مدينيّ، باقتصادِه التضخُّمِي والإيجارات المرتفعة وزيادة تكاليف المعيشة. تفاقَمت الصَّدْمَةُ الاقتصادية بسبب القُيُودِ السياسيةِ التي سمحت فقط بعددٍ من النِّقَاباتِ الشكلية المنتقاة. كانت المنظَّماتُ السياسية، بخلاف حِزْبِ الشاه، حزب البعث الوطني، الذي وُلد ميتاً، مستاءةً من أدوات الانقسام. ومن ثَمَّ وَجَدَ الشاه نفسَه مُحاطاً بمجموعةٍ مُتباينةٍ من صائدي مَنَاصِب، أو مُقَاوِلين، أو مُضَارِبِينَ، أو مجرَّدِ انتهازيين. ومع ذلك، فقد بَقِيَ حِزْبان قديمان في الستينيات والسبعينيات، هما: الجبهة الوطنية، وتوده؛ يمثِّلُ أحدُهما طموحاتِ طبقةٍ وُسْطى جديدةٍ من التكنوقراط، ويتعرَّضُ الآخرُ للهُجُوم باعتباره أداةً للسِّياسةِ السوفياتية. انشقّت مجموعةٌ جديدةٌ من بين صفوف المجموعة الأولى، وأسّست منظمةَ حَرْبِ عِصاباتٍ في المناطق المدينيّة، وهي مجاهدي خَلْق. لقد أعلنت إيمانَها بالصِّرَاعِ الطَّبَقِي والاشتراكية والقِيَمِ الإسلامية في الوقت نفسِه. وجامِعةً بين تقديس الماوِيِّين للعادَاتِ الشَّعبية مع التأكيد الغرامشيِّ على دَوْرِ المثقَّفِين، فقد كانت تَميلُ إلى استِيحاءِ إلهامِها السياسي من كِتَابات عالِمِ الاجتماع الإيراني عليّ شَريعتي (1933-1977). حيث ركّزت المحاضراتُ التي ألقاها بين عامي 1968 و1972 على جُمْهُور الطُّلَّاب على رؤيته حول مفهومَيِ الأَشْكَالِ الدينية، والمضامين الحديثة. اعتُقِل في النهاية وقَضَى نحوَ عاميْن في السِّجْن قبل أن يتمكَّنَ من الهرَبِ إلى لندن، حيث تُوفِّيَ في ظُروفٍ غامضة. لقد وُصِف خطُّه الفكري ومِثْله الخطُّ الفكري لمجاهدي خَلْق، من طرف خصومهم، أو أعدائهم، بـ «الماركسية الإسلامية»، وهو وصفٌ مناسبٌ على الرغم من بنائِه المتناقِض. في الواقع، اكتسبتْ مُقاربةُ شريعتي الجديدةُ في التاريخِ الإسلاميِّ نفوذاً واسعاً في

(14) Eric J. Hooglund, Land and Revolution in Iran, 1960-1980, Modern Middle East Series (Austin, TX: University of Texas Press, 1982), pp. 115-120.

إيران، فيما كان الخميني لا يزال يصوغ أفكارَه لدائرةٍ مُختارةٍ من الطُّلَّابِ الدينيين في مَنْفَاه العِرَاقِي. وهكذا فإنّ هذا الشخصَ العلماني المتعلِّمَ في فرنسا، والذي لديه عداءٌ واضحٌ تجاه رجال الدين ودورِهم في المجتمع، يطرح الإسلام كثورةٍ اجتماعيةٍ، تهتمُّ مباشرةً باحتياجاتِ الشعبِ العامِل. ونتيجةً لذلك، فقد استخدمَ المصطلحاتِ الإسلاميّةَ على أنها مجرد قَالَبٍ، وحَقَنَها بمفاهيمَ جديدةٍ من الصِّراعِ الطَّبَقِي وتَقْرِيرِ المصيرِ الوطني. لقد تجاوزت آمالُه في تجديد شباب إيران المناظراتِ اللاهوتيةَ لرِجَالِ الدين، وكانت معقودةً على نُخْبَةٍ جديدة ستخرُجُ من المثقَّفين.

تأسَّست منظمةُ حربِ عصاباتٍ مدينيةٍ أخرى، «فدائيان خَلْق»، من طرف أعضاء حزب توده كردّ فِعْلٍ على أسلوب الحزبِ التقليدي في النضال السياسي (العمل النقابي وتوزيع المنشورات). لقد كانت نُخبويَّةً وسِرِّيَّةً أكثر من نَظِيرتِها، وعرضَتْ نفسَها كطليعةٍ فقط للجماهير.

شنَّت هاتان المنظمتانِ الجديدتان غاراتٍ خاطفةً على مراكِزِ الشُّرطة وغيرِها من أهداف الدولة، وحاولتا اغتيالَ سياسيين بارزين وضُبّاطِ استخبارات، ونادتا باستمرارٍ بِسُقُوطِ النِّظَامِ المَلَكِي. ومع ذلك، فقد كان نضالُهم تحتَ الأَرْضِ، وغالباً ما كان يقتَصِرُ على الطُّلَّابِ وحِفْنَةٍ من الثوريين المتشددين. أثبتت الشبكاتُ التقليدية للسياسيين والتُّجَّار ورِجَالِ الدين المحنَّكِين على المدى الطويل أنها أكثرُ كفاءةً في مُوَاجهةِ أَسْلِحَةِ قَهْرِ الدولة، ولا سيَّما أجهزة الاستخبارات والأمنِ التابعِ لها.

رأى البازار، بتجّارِه وأصحابِ المحالّ والسماسرة، في ثورةِ الشاه البيضاءِ تهديداً مباشراً لمصْدَرِ رِزْقِه التقليدي. وكان يخْشَى من انْقِضاضِ المتاجِرِ الحديثة، والدَّوْرِ المتنامِي للوَكَالات الحُكُومية وشريحةِ رجال الأعمال الذين يستوردون السِّلَعَ الاستهلاكية. تجاوزت هذه التدابيرُ الاقتصاديةُ الجديدة القنواتِ القديمة المعتَرَفِ بها، الأمر الذي انحدر بالبازار إلى موزِّعٍ للسِّلَعِ المحلية المتناقِصَةِ في سُوقٍ تتقلَّصُ بسُرعةٍ. وبالتالي، فقد أُجبِر حُلَفاءُ الأمس - التُّجَّار التقليديون، والشخصيات الدينية والحرفيون - على تجديد أَوَاصِرِ الدَّعْمِ المتبادَلِ على أساسٍ أكثر صلابة. وضع المهاجرون الريفيون، والطبقةُ الوُسْطى، وتلك الأمواجُ العاتِيَةُ من الشباب والشابات الذين يشكِّلُون أكثرَ من 60 بالمئة من السُّكَّان أيديَهم في يَدِ الرُّعَاةِ الماليِّين والملالي. لقد جُلِبت الطبقاتُ الاجتماعيةُ والمنظَّماتُ السياسيةُ التي سلكت في السابق طُرُقاً متفرِّقةً للحياة الاجتماعية والاقتصادية من الآن فصاعداً إلى الاجتماع على قضية مهيمنةٍ، ولكن سَلبية.

عبَّرت هذه الجبهةُ العريضةُ والمتفاوِتَةُ عن مطالب تركزت بشكلٍ متعمَّدٍ على أعظم الأخطاء الصارخة وفَشَلِ النِّظَامِ الإمبراطوري. وبناءً على ذلك، فقد تعرَّض الإصلاحُ الزراعي للهُجُومِ بسبب آثارِهِ الضارة - الحدِّ من الإنتاج الزراعي، والهُرُوب من الأرض والمزارع الواقِعَة تحت سيطرة

الأجانب. واستُقبل قرارُ مَنْحِ النساء التصويتَ، والسَّمَاح لهنَّ بدخول العمل الحكومي أو الحصول على التعليم العالي، باستنكارٍ غيرِ مُبَاشر من خلال تسليطِ الضَّوْءِ على انتشارِ الضِّيقِ الاجتماعي والانحطاطِ الأخلاقي. جرى تصويرُ التَّصنيعِ كحيلةٍ أُخْرى مُلَائِمَةٍ لإثراء أصدقاء الشاه، وسَرِقَةِ حقُوقِ العُمَّال، والسَّماحِ للأجانب بالسيطرة الكاملة على الاقتصاد. وكان الارتفاعُ المطَّرِدُ في عائدات النفط، والذي قاد الشاه إلى مضاعفةِ ميزانيتَه لثلاثِ وأربع مرَّات في غضون بضع سنوات، وبناءِ واحدة من أكثر ترسانات الأسلحة الأمريكية شراسةً، قد ثبت أنه ملحمةٌ بائِسَةٌ من الفَسَادِ وجُنُونِ العَظَمَةِ.

توَّجت هذه القضايا مظالمَها عندما قرَّر الشاه أن يستبدلَ بالتقويم الإسلامي تقويماً آخرَ جديداً قائماً على التاريخِ الإمبراطوري الفارسي. علاوةً على ذلك، فقد تحوَّل بين عشيةٍ وضحاها إلى محرّضٍ للغوغاء، وانتقدَ خصومَه الدينيين والعلمانيين بلُغةٍ مُسيئة. أصبحت الفجوةُ بين الملك ورعاياه غيرَ قابلةٍ للجَسْر.

وكان الخميني، الذي يعيشُ في مدينة النَّجَفِ المقدَّسَةِ لدى الشيعة في العراق، قد اقتنع شَخْصِيّاً، وكذلك عددٌ من الزملاء والتلاميذ، في الوقت نفسه، بأنَّ الفُقَهاءَ وليس السياسيين العلمانيين هم الحُكَّامُ الطبيعيون في الحُكُومة الإسلامية. وطرح أنَّ مِن واجبِهم الإشرافَ على التطبيق الصحيحِ لأوامر الشَّرِيعَةِ؛ كونَهم خُبراءَ في تفسيرها. إنَّ القرآن ومجموعةَ الكتاباتِ الفِقْهِيَّةِ التي خلَّفها علماءُ الشيعة المعتَبرون كانتْ شاملةً بشكلٍ بارزٍ، وواسعةَ النطاق، في التعامُلِ مع جميع الحقوق والواجبات الدنيوية والمقدسة. ومن ثَمَّ فإنّ الحكومةَ في الإسلام لا تعني الاختصاصَ في التشريع، حيث إنه متوافرٌ بشكلٍ مُلائِمٍ، ولكن القدرةَ على تنفيذ القواعد واللوائح المحددة. لذا ينبغي على المسلمين عموماً والشيعة العاديين على وجه الخصوص أن يقلِّدوا مصدرَ معارفهم الدينية (مرجع التقليد) في جميعِ أمور الحياة، الأمر الذي يجعله السلطةَ القضائية والتنفيذيةَ النهائية[15].

بالنسبة إلى الخميني، لم يكن جميعُ الفقهاء متساوين في الرُّتْبَةِ أو الوظيفة. فقط الفقيهُ الأعلم، العدْلُ التقي، سيُعتَرفُ به مِنَ الجماهير، ويُعْلَن المرشِدَ الأعلى. ومن ثَمَّ فإنه يُكَلَّف بأعلى منصبٍ للحكومة الدينية التي يعيِّنها اللهُ: (ولاية الفقيه). ويرقَى اختيارُه إلى الفعل التلقائي [غير المخَطَّط] الذي تُمْليه الأوامرُ الإلهية، حيث إنَّ السلطة التي يمارسُها يجب أن تكون مستمدَّة من سِلْسِلَةٍ واحدة غير منقطعة، تتمثَّلُ بحياةِ وسِير الأئمة المنصوص عليهم المعصومين. ومن ثَمَّ، فإنَّ الإمامَ

(15) Imam Khumayni, Islam and Revolution, translated and annotated by Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, 1981), pp. 40-54 and 79-125.

الثاني عشر، رغم أنه لا يزال في الغَيبة، يجب أن يُمثَّلَ في غِيابه مِن طرف نائبٍ مؤهَّل ذي سُمعةٍ طَيِّبةٍ تَسْمحُ له بتولِّي هذه المسؤولية. ويوضحُ الخمينيُّ أن منذ الغَيْبَةِ الكُبْرَى والشيعةُ مطالَبون بإدارة شؤونِهم الرُّوحية والدنيوية تحت قيادةِ هذا النائب. ويحب أن تُعدّ جميعُ أشكالِ الحُكم الأخرى، التي أُجبر الشيعةُ على العَيْشِ تحتها أو في خِدْمتِها، غيرَ شرعية. لم يعترف الإسلام بالملَكِية، ولم يتغاضَ عن الاستبداد (الطاغوت). وبناءً على ذلك، فقد كانت الدولةُ التي أنشأتْها سلالةُ بهلوي في إيران عبارةً عن اغتصابٍ صارخٍ وانتهاكٍ للأوامر الإلهية الملزمة. ولذلك يجب اقتلاعها وإرسالها إلى مَزْبَلةِ التاريخ. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ السياساتِ الشَّنيعةَ للشاه هي نتيجةٌ مباشرةٌ لحالةِ عدَمِ الشَّرْعِيَّة المستمرة. وإذا فَهِم الناسُ، كما أكَّد الخميني، هذه الحقيقةَ البسيطةَ وتصرفوا بناءً على ذلك، فإن الهيكلَ الإمبراطوريَّ بأكمله سوف يَهْوِي أرضاً[16].

اعتقد الخميني أنَّ غيابَ حُكُومةٍ إسلامية حقيقية في إيران نَتَجَ من خُطَطٍ دبَّرَتْها القُوى الإمبريالية، «قبل ثلاثةِ أو أربعة قرون»، ونفَّذها أتباعُهم المحليُّون مثل الشاه. ومن أجل وَضْعِ حدٍّ للمخطَّطَات الغربية والمكائِدِ الإمبريالية، على رجال الدين أن ينْخَرِطوا في أنشطةٍ سياسيةٍ مُبَاشِرَةٍ. ليست مهمةُ رجال الدين مجردَ الصلاة أو مطالعة النصوص القديمة، بل اعتبار أنفسِهم طليعةَ المجتمع، النُّخبةَ التي عيَّنَها اللهُ لإقامة حكومتِه على الأرض. ولم يكن ذلك يتطلب صراعاً مُسَلَّحاً، أو حَرْباً مدينيّةً أو ريفية، أو منظمةً سياسيةً جديدةً لتحقيقِ التحوُّلات المرغوبة في إيران. دع الزعماءَ الدينيين يتحدثون في مساجدِهم ومعاهدِهِم الدينية وبيوتِهم ومدارسِهم وحيثما أمكن. دعهم يندِّدونَ بالدولة الوثنية ويُشيرون إلى طبيعتِها غيرِ الشرعية. وبمجرد تفعيلِ برنامجِ العمل المباشرِ هذا، يُصبحُ الانتصارُ النهائيُّ مسألةَ وقت[17].

يشكِّلُ هذا التحليلُ، الذي طوَّره الخميني لأول مرة عام 1971، قَطْعاً ثوريّاً مع تقاليدِ الاعتقادِ الشيعي (انظر الفصل الأول بعنوان «الإمام الغائب»). فمن خلال الادعاءِ بأنَّ القيادةَ السياسية للمجتمع هي المجالُ الشرعي والحصري لرجال الدين، ألغى الخميني من ناحيةِ النَّظريةِ والممَارَسَةِ صحةَ انتظارِ عودة الإمام الثاني عشر. وبالنسبة إلى أتباعه فقد أنجزَ وعداً كان يُنتظر تحقيقُه منذ أكثرَ من ألف عام. بعد عودته من المنفى عام 1979، في عقب رحيل الشاه، أصبح منصب الخميني الرسمي هو مَنْصِب نائب الإمام الغائب، إمام العصر. ومع ذلك، فقد تجاهل تلاميذُه وقطاعاتٌ كبيرة من الشعب مِثلَ هذه التفاصيل الفنّية، ودَعَوْه ببساطةٍ «الإمام». وهكذا، ألغيت الغَيْبةُ، وملأ وُجُودُ الخميني فراغاً ظل طويلاً ينهكه اليأس: لقد عاد الإمامُ، وتحمِلُهُ طائرةٌ حديثةٌ أقلعت من

(16) المصدر نفسه، ص 31-39.

(17) المصدر نفسه، ص 114-118 و126-149.

باريس وهبطت في طهران. ومن دون الحصان الأبيض المطلوب، أو السيفِ الصارم، كما هو متوقَّع في التقاليد والأحاديث التي لا تُعَدُّ ولا تُحْصَى، وصل الخمينيُّ لتأسيسِ ثيوقراطيةٍ يقودها عالمُ دينٍ كبيرٌ بأوراقِ اعتمادٍ لا تشوبها شائبةٌ. غدت السياسةُ مرةً أخرى مجالاً للقِيَمِ الأخلاقيةِ والفروض الإلهية.

ومع ذلك، فلا بدَّ من الإشارةِ إلى أنّ فقهاء الشيعة الاثني عشرية لا يقبلون جميعاً تفسيرَ الخميني المبتكَر لدور رجال الدين. فقد عبّر القادة الدينيون الشيعةُ الإيرانيون والعراقيون واللبنانيون عن شُكُوكهم في هذه الحُجَجِ الاستدلالية. فعلى سبيل المثال، نشر محمد جواد مغنية كتاباً عام 1979 لدَحْضِ نظرية الخميني عن «ولاية الفقيه». واستند مغنية، وهو رجلُ دينٍ شيعي وقاضٍ يحظى باحترام كبير، في تفنيده لأطروحة الخميني إلى المصادر الكلاسيكية للشيعة الاثني عشرية. لقد أَظْهَر ببساطةٍ أنَّ الأئمَّةَ الاثني عشر المعيَّنين من الله هم فقط الذين يحقُّ لهم أن يتولوا السُّلطةَ المطلقة التي توخَّاها الخميني لفقيهٍ لا يمكن أن تَشْمَل وظيفتُه سوى إصدارِ الأحكام الشرعية وإِقَامةِ العَدْل[18].

بحسب الخميني، الحقيقة محجوبةٌ بحُجبٍ متتالية - الشهوة، والخُيَلاء، والغُرُور، وحُبّ السلطة، والأنانية. وبمجرد إزالةِ هذه الحُجُب فسيُضيء نورُ الله في داخلِ نَفْسِ المؤمن. إنّ عمليةَ إزالة هذه الحُجُبِ أو الكبائر المهلِكة تسمَّى «الجهاد الأكبر». وإكمالها يفتح الطريقَ أمامَ مشاركةٍ مُثمِرة في الشؤون الدنيوية. تتألَّف هذه المشاركةُ من تطهير المجتمعِ من الانحطاطِ والفَسَادِ والحُكْمِ الاستبدادي. ويشكِّل أداءُ هذه المهمات وما شابهها معاييرَ «الجهاد الأصغر». ومع ذلك، لا يمكن تقسيمُ المجتمع إلّا إلى قسميْن غير متساوييْن: المعلّمون والطلاب. جميعُ الناس في حاجةٍ مستمرةٍ إلى التعليم الذي يقدمه المتخصصون الدينيون (العلماء). ومن ثَمَّ ففي حين أنَّ الرجال هم المسؤولون عن النساء؛ فإنَّ العلماء هم الأوصياء الأساسيون على الرجالِ والنساءِ معاً فضلاً عن أطفالهم[19].

تُستبعَد المشاركةُ السياسيةُ، في هذا النظامِ كحقٍّ متأصِّلٍ للمواطنين أصحابِ السيادة، وتُعتبر بمثابة حجابٍ آخر يحجب الحقيقةَ الإلهية. وبالتالي فقد كان من الحتمي أن يُنبذَ جميعُ الحُلَفاء السابقين في ائتلاف الخميني الواسع، أو تجري تصفيتُهم من أجل الحفاظ على الأهداف الأصلية

(18) محمد جواد مغنية، **الخميني والدولة الإسلامية** (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 57-66.

(19) روح الله الخميني (الإمام): **الجهاد الأكبر**، ترجمة حسين كوراني (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1979)، ص 57-59 و80-82، و**مختارات من أقوال الإمام الخميني** (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1982)، مج 2، ص 127-129 ومج 3، ص 35-41.

للثورة. أتاحت الحربُ بين إيران والعراق (1980–1988) لأتباعه فرصةً ذهبية للإصرار على السيطرةِ السياسيةِ المطلقة. وبحلول وقتِ وفاته عام 1989؛ أصبحت المشاركةُ السياسيةُ النشطة حكراً على فصيليْن في داخل مؤسساتِ الدولة. ومع ذلك، ففي عام 1997 انتُخِب محمد خاتمي، وزير الثقافة الحداثي السابق، رئيساً لإيران بأغلبيةٍ ساحقة. أشار انتصارُه إلى رغبةٍ حقيقيةٍ في الحدِّ من تأثير المؤسسة الدينية المحافظة. وخلفه محمود أحمدي نجاد المتشدد، ثم حسن روحاني الأقل تشدداً.

وعلاوةً على ذلك، فقد أضعفت حربُ الخليج بين العراق وإيران، وآثارُها المدمرة على الهياكِلِ الاقتصادية الإيرانية والنسيج الاجتماعي، الحماسةَ الثوريةَ الأولى، وحرَمت متشددي الراديكاليين من عَرْضِ إنجازاتِهم كنموذجٍ ليتبعَهُ الآخرون. جلبت الحربُ إلى السَّطْحِ المظالمَ الخاصة للمجتمعات الشيعية العربية كمصدرٍ محتَمَلٍ للاستغلال من الحكومة الإيرانية. ومن هنا، قامت حكوماتُ البلدان العربية ذات المجتمعات الشيعيةِ الكبيرة، مثل العراق والمملكة العربية السعودية، بتنفيذ برامجَ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ واسعة النطاق تهدِفُ إلى إزالةِ الأسبابِ الكامِنَةِ وراءَ الاضطرابات. غير أن احتلال العراق نسف هذه المعادلة.

وبصرْفِ النظر عن مُساهَمَةِ الخميني الإبداعية في النَّظَرِيَّةِ الشيعية للحُكْم، يتفق الإطارُ المفاهيميُّ لمرجعيته تقريباً في جميعِ الجوانِبِ الأخرى مع النَّظَرِيةِ الراديكالية السُّنية. وفي ما يتعلَّقُ بنظامِه التشريعي، فقد أعلن دستورُ عام 1979 (المبدأ 12) أنَّ المذهبَ الشيعيَّ الاثني عشري هو المذهبُ الرسمي للقضاء. وفي حين أنه توجد بعضُ الاختلافاتِ في تطبيقِ قانونِ الميراث، أو عَقْدِ الزواجِ قَصيرِ الأَجَلِ (المُتْعَة) بين الشيعة الاثني عشرية والمذاهبِ الفقهيةِ الأربعة التي يتبعها عمومُ السُّنَّة؛ فإنّ تلك الخلافاتِ تنتمي، من منظور قُطبي، إلى فئة التفاصيل التقنية الفرعية. ومع ذلك، فإنَّ إصرارَ القادةِ الإيرانيين على الفِكْرَةِ الشِّيعيةِ الصَّارِمَةِ يمثِّل عقبةً لا يمكن التغلُّبُ عليها بسُهُولةٍ.

الأهم من ذلك، أن بعد مرور قرابةِ عقديْن من انتصارِ الثورة، فإن الفصيليْن الرئيسيْن في المؤسسة الإيرانية كانا لا يزالان يخوضانِ مناقشاتٍ حامية حول الشرعية أو الجدارة الدينية لتوزيعاتِ الأراضي والمسائِلِ الاقتصاديةِ الأخرى. ومن ثَمَّ ففي حين كان رَجْعُ صدى الثقافة والسياسة مصحوباً بنغماتٍ إسلامية، فإنّ الاقتصادَ كان يتأرجَحُ في فراغٍ مفتوح.

من خلال النَّظرِ في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية باعتبارها مجردَ مسائل تقنيةٍ إدارية، فإن كلّاً من الراديكالية السُّنيةِ والشَّيعيةِ تحرِمُ المجتمعَ من فعاليَّته الإنسانية. وعلاوة على ذلك، تختزل تصنيفاتُهم الأخلاقية، التي يُعلَن أنها غيرُ قابِلَةٍ للتغيير، البنى والتراكيبَ المعقدة بمجموعةٍ من المراسيم التي تخلق أوهاماً حديثةً من العظمة الإلهية. فقط أولئك الذين لديهم إحساس بالتاريخ يعانون العواقِبَ: المسلمون العاديون.

في أوائل التسعينيات برز عددٌ من الحَرَكاتِ الإسلامية كقُوَى سياسيةٍ فاعلةٍ في الجزائر ومصر والأراضي الفلسطينية المحتلة. أدَّت القوَّةُ الواضحةُ لهذه الحركات وشعبيتها وأنشطتها اليومية إلى الاعتقادِ بأنها منافسة جدِّية على السلطة، أو أنها على الأقل قوةٌ قادرةٌ على تعطيل المسار الطبيعي للحياة السياسية، مثل عملية السَّلام في الشرق الأوسط.

هكذا استرعت الجبهةُ الإسلامية للإنقاذ الجزائرية، والجماعة الإسلامية المصرية، وحماس، اهتمامَ وسائِلِ الإعلام العالمية والحُكُوماتِ الغربية والجمهور بشكل عام. حكم عددٌ من المراقبين، ولا سيَّما في الغرب، أنَّ هذه الحركات الإسلامية في الجزائر ومصر مُهَيَّأةٌ للاستيلاءِ على السُّلطةِ السياسية في بلدانها، في حين كانوا يخشون من حماس، جنباً إلى جنب مع شريكتها حركة الجهاد الإسلامي، لقُدْرَتهما المحتملة على تقويضِ مُفَاوَضَات السَّلام والاتفاقيات بين العرب والإسرائيليين. كما أُضيف إلى القائمة طالبان، وهي حركة الطُّلَّابِ الدينيين الأفغان، خصوصاً بعد استيلائها على العاصمة كابول، في أيلول/سبتمبر 1996.

ومن أجْلِ تحقيقِ أهدافِها اتبعت هذه الحركاتُ الاستراتيجياتِ والتكتيكاتِ التي غالباً ما تكون مزيجاً من الوسائل السِّلْمِيَّة والعنيفة. وتشمل الوسائلُ السِّلْمية مجموعةً متنوعةً من برامج وتسهيلاتِ الرِّعايةِ الاجتماعية المصمَّمة لكَسْبِ الدعم الشعبي في بعض المناطق المحليّة المحرومة. وعلاوةً على ذلك، تهدف مُبادراتُ الرَّفاهِ الاجتماعي (التي تتراوح بين العِيَادات الصِّحيَّة والمدارس والمراكز المجتمعية وصولاً إلى المِنَحِ النَّقْدِيَّةِ الصريحة) إلى إنشاءِ هياكلَ أساسيةٍ تعمل بمثابة كياناتٍ حكوميةٍ مُوازية أو بديلة. من خلال محاولة استبدالِ مؤسَّسات الدولة، أو شَغل الفراغِ الاجتماعي الذي خلَّفه فشلُ السياسات الرسمية، تطمح هذه الحركاتُ إلى تمهيدِ الطريق للاستيلاء في نهاية المطاف على السلطة. فضلاً عن ذلك، فإنَّ الرِّعايةَ الاجتماعية غالباً ما تسيرُ جنباً إلى جنبٍ مع الهجمات العنيفة والإرهابية. فمن خلال اغتيال شخصياتٍ بارزة، يُعتقد أنها ضارَّةٌ بالإسلام، وتفجير أهداف عسكرية ومدنية، ومحاولة توجيه ضربةٍ قاسيةٍ إلى قِطَاعات مُعيَّنة من الاقتصادِ الوطني، يُفترض أنّ واجبَ الجهادِ قد تحقَّق إلى حدٍّ كبير. وهكذا يُلَفُّ العنفُ في عَباءةٍ دينية ويُرخَّص له بواسطة الاستشهادات النصية التي لا تُعدُّ ولا تُحْصَى. وقد جرى تنفيذُ هذه الوظيفة الأخيرة في عددٍ من المناسبات بواسطة عُمَر عبد الرحمن، الزعيم الرُّوحي للجماعة الإسلامية المصرية، المحتَجَز في الولايات المتحدة - حتى وفاته في 2017، والذي أفتى ورخّص في تَعْطِيلِ صِنَاعة السِّياحة في مصر من أجل تسريع سقوط الرئيس حسني مبارك.

وفي حين أنَّ الجماعاتِ الإسلاميةَ الراديكاليةَ في مصر تتجنّب العمليةَ الانتخابية، معتبرةً أن المشاركةَ في الانتخابات البلدية أو البرلمانية تمثِّل خطأً عَقَدياً، فإنَّ أكبرَ منظمةٍ إسلاميّةٍ فلسطينية،

حماس، تتخذ موقفاً متناقضاً تجاه الممارساتِ الديمقراطية، وتفضّل الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائري التي تأسست عام 1989 فكرةَ الانتخابات كسلاحٍ تكتيكي. وهكذا شاركت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات المحلية والبرلمانية (1990 و1991)، وحصلت في كلتا المناسبتيْن على أغلبية الأصوات. ومع ذلك، فبعد الجولة الأولى من الانتخابات الوطنية الجزائرية (26 كانون الأول/ديسمبر 1991)، قررت الحكومةُ الجزائرية إلغاءَ الجولة الثانية من التصويت، وإعلانَ حالةِ الطوارئ، وفرض الحكم العسكري المباشر.

ثانياً: الحوارات الوطنية

اقتُرِح الحوارُ الوطني في الحالات الثلاث باعتبارِه أفضلَ آليةٍ لحلِّ خلافات الرأي بين جماعات المعارَضَةِ وحكوماتها. قُبِلت مثلُ هذه المقترحاتِ، التي اقترحها المسؤولون الغربيون أو منظمات حقوق الإنسان، من حيث المبدأ من رؤساء كلٍّ من مصر والجزائر. وفي حين رحَّب الرئيسُ المصري، حسني مبارك، بفكرة الحوار، فقد أصرَّ على استبعادِ الجماعات والأحزاب الدينية، وهو الموقفُ الذي استبعدَ عملياً إدراجَ جماعة الإخوان المسلمين المعتدلة، بقيادة مرشدها الجديد، مصطفى مشهور (انتخب عام 1996)، فضلاً عن الإسلاميين الأكثر راديكالية. بعبارة أخرى، التزمت الحكومةُ المصريةُ بسياسةِ القضاء على خطَرِ الإسلام السياسيِّ لدرجة القيام بغاراتٍ مُنتَظِمةٍ للشرطة على مخابئ الإسلاميين، وتعذيب المشتَبَهِ فيهم، وتنفيذ أحكام الإعدام بعد محاكماتٍ عسكريةٍ عَاجِلَة.

كان هذا الموقفُ من الحكومة المصرية هدفاً لانتقادِ المسؤولين الأمريكيين الذين كانوا يرغبون في رؤية المزيدِ من الاهتمام بالمشاكل الاجتماعية والاقتصادية الأساسية[20]. حملت التجربةُ الجزائريةُ لإجراء حوارٍ وطنيٍّ نغماتٍ مماثلةً، وبخاصة بعد إعادةِ انتخاب الرئيس اليمين زروال في تشرين الثاني/نوفمبر عام 1995. وبعد إلغاءِ الجولةِ الثانية من التصويت عام 1992، حظرت الحكومُة الجزائرية «الجبهةَ الإسلامية للإنقاذ» كحزبٍ سياسي وسُجِن رئيسُها عبَّاسي مدني ونائبه علي بلحاج (أو ابن الحاج). يكرّر الدستور الجزائريُّ الجديد، الذي صاغه زروال ورفاقُه، هذا الموقفَ من خلال استبعادِ كلِّ الأحزاب الدينية من المشاركَة المباشرة في العملية السياسية. لم تتمكنْ الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وهي ائتلافٌ من فصائلَ وجمعياتٍ مختلفة، حتى الآن من الاستجابةِ بسياسةٍ مُتماسِكة. تُشير البياناتُ المتناقِضَةُ المتقطِّعة، الصادرةُ مِنْ، أو التي أيَّدها زعماءُ السِّجْن والمنْفَى إلى وجُودِ فوضىً أكيدةٍ في صفوفها. وأما التنظيم الجزائري الآخر الأكثر راديكاليةً،

(20) انظر على سبيل المثال: The Sunday Times, 20/2/1994.

«الجماعة الإسلامية المسلحة»، فقد تبنّى استراتيجيةَ المواجهةِ الشَّاملة، وهذا ما أدَّى إلى هجماتٍ انتحاريّةٍ فضلاً عن تصفيةِ قادة الإسلاميين المعتدلين أو الفاترين الذين تعوزهم الحماسةُ.

دعمت كلٌّ من بريطانيا والولايات المتحدة فكرةَ إجراء حوارٍ وطنيٍّ في الجزائر، في حين بدا أن فرنسا تلتزم بمقاربةٍ أكثر حذراً، ملقيةً بثقلها الدبلوماسي والمالي وراء الحكومة الجزائرية.

الوضعُ في الضفة الغربية وقطاع غزة أكثرُ تعقيداً؛ نظراً إلى الطبيعة السياسية المختلفة للعوامِل الوطنية والإقليمية الفاعلة. تبنَّت كلٌّ من إسرائيل والسلطة الفلسطينية الجديدة، تحت قيادة ياسر عرفات، في المراحل الأولى، سياسةَ العصا والجزرة. ولكن مع توقيع اتفاقِ السّلام في 13 أيلول/سبتمبر بين زعيم منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات ورئيس الوزراء الإسرائيلي الراحل إسحق رابين في حديقةِ البيت الأبيض عام 1993، أعلنت حماس، إلى جانب حركة الجهاد الإسلامي ومنظماتٍ فلسطينية علمانية أخرى، معارضةً صريحةً لسُلطة الحكم الذاتي المتوقَّعة في الضفة الغربية وغزة. ونتيجةً لذلك قاطعَت الانتخاباتِ البرلمانيةَ التي أُجريت في كانون الثاني/يناير 1996. ومع ذلك فقد انتُخِب عرفات رئيساً للمجلس التشريعي للحُكْم الذاتي بتأييدٍ كاسحٍ، في حين حَصلَ مرشحو منظمته «فتح» على أغلبيةِ مَقاعِدِ المجلِس.

ومع ذلك، فلم يستبعد زعيمُ حماس المعتَقل، أحمد ياسين، إمكان المشاركة في الانتخابات المُقبِلة. هذا هو، على الأقل، الانطباعُ الذي يكتسبه المرءُ مِن عددٍ من الرسائل المسرّبة من زنزانته في السجن والموجَّهة إلى قيادة منظمته[21].

وأيّاً ما كان الحال، فإنَّ اغتيالَ إسحق رابين في تشرين الثاني/نوفمبر 1995 على يد أصولي يهودي متعصِّب يعارِضُ عمليةَ السَّلام، والذي سبقه بأقلّ من شهر واحد تصفيةُ أمين عام الجهاد الإسلامي، فتحي الشقاقي، على يد عملاء الاستخبارات الإسرائيلية، وتبعه في كانون الثاني/يناير 1996 مقتلُ يحيى عياش، وهو شخصيةٌ عسكريةٌ رئيسةٌ وصانعُ قنابل لحماس، قد أطلق العنانَ لدورة جديدةٍ من العُنف. ففي أواخر آذار/ مارس، وأوائل شباط/فبراير من العام نفسه، شنَّت كلٌّ من حماس والجهاد الإسلامي هجماتٍ انتحاريةً في قلب القدس وتل أبيب. وردَّ رئيسُ الوزراء الإسرائيلي الجديد، شمعون بيريز، بإغلاق الضفة الغربية وقطاع غزة. وأثار توقُّفُ انسحابِ قوّات الاحتلال الإسرائيلي من آخر مَعْقِلٍ لها في الخليل مخاوفَ واسعةَ النطاق من انهيار عملية السّلام.

تأكّدت هذه المخاوفُ عندما خسر شمعون بيريز وحزبُه «العمل» الانتخاباتِ البرلمانيةَ بعد شهرين، وانتُخب بنيامين نتنياهو، زعيمُ الائتلاف اليميني، الليكود، رئيساً جديداً للوزراء. ودعا

---

(21) لمزيد من التفاصيل، انظر المجلة الأسبوعية: **الوسط** (لندن) العدد 92 (تشرين الثاني/نوفمبر 1993)، ص 10-13.

بيانُه إلى استئنافِ الاستيطانِ اليهودي في الأراضي الفلسطينية، ومعارضةِ إقامةِ دولةٍ فلسطينية، ورفض حتى الانسحابَ الجزئي من مرتفعات الجولان السورية. أدَّت سياساتُ نتنياهو المتشددةُ إلى صداماتٍ مع الفلسطينيين العاديين وقوة الشرطة الجديدة لسُلْطة عرفات، لدرجةِ أنَّ الرئيس الأمريكي بيل كلينتون شَعر بأنه مضطرٌ إلى عَقْدِ اجتماعِ قِمَّةٍ رُتِّب على عَجَلٍ في البيت الأبيض بين القادة الفلسطينيين والإسرائيليين من أجل إقامةِ هُدْنَةٍ مؤقَّتة. وفي حين استعاد عرفاتُ بعضاً من شعبيتِه المفقودة نتيجةً لاعتراضاته على سياسات الليكود، فإنَّ مستقبلَ السياسات الأصولية في الضفة الغربية وقطاع غزة ظلَّ يخصُّ نشطاءَ حماس والجهاد الإسلامي، حيث تميل التزاماتُهم الأيديولوجية إلى تعزيزِ المواقف الراديكالية، على خلفيةِ الأزمات السياسية المستمرّة، والأداءِ الاقتصاديِّ المتدَهْوِر، واستمرار مسألة الحقوق الوطنية الفلسطينية. يمكن رؤيةُ هذا المأزِق السياسي والاجتماعي في جميع أنحاء الشرق الأوسط، وبخاصة في دولٍ مثل السودان وأفغانستان ولبنان.

استسلم السودانُ، بعد تجربةٍ قصيرةٍ مع الديمقراطية بين عامي 1985 و1989، لدكتاتوريةٍ عسكرية مسؤولةٍ فقط أمام «الجبهة الإسلامية» لحسن الترابي. لقد استثارت نسختُه لحُكْم الحزب الواحد وتطبيق الشريعة الأحزابَ الدينية المعتدلةَ تحت قيادةِ الصادق المهدي ومحمد عثمان الميرغني من أجل التوصل إلى ائتلافٍ واسع مع الجمعيات العلمانية والقومية الأخرى لاستعادة الديمقراطية وإيجاد حلٍّ سلمي للحرب الأهلية بين الجنوب المسيحي والوثني (قبل أن ينشق نهائياً)، والشمال العربي الإسلامي. استمرت نسخةُ حسن الترابي للدولة الإسلامية، التي تخلِطُ بين الراديكالية في المجال السياسي والإصلاحية في الإجراءاتِ القانونية، في الهيمنةِ على المجتمع المدني الممزَّق، والذي كان يترنَّحُ على حافَّةِ الانهيار الاقتصادي والاضطراب الاجتماعي (ومع نهاية القرن العشرين تحوّل الترابي إلى شبح ذي وجهين يدخل السجن ويخرج منه حتى وفاته في 2016).

وما أن خرج لبنانُ من حَرْبِه الأهليَّةِ الطويلة (1975-1990) حتى واجهَ إعادةَ بناءِ المشهد المدمَّر، واستعادة ما يُشبه الحالةَ الطبيعية الاجتماعية والسياسية، والتصدّي في الوقت نفسِه لوجود منطقةٍ أمنيةٍ إسرائيلية في الجنوب. ومن هنا، على الرغم من حقيقةِ أنَّ المنظمةَ الشيعية الأصولية، «حزب الله»، قد شاركت في الانتخابات النيابية، وفازت بنتيجتها بعددٍ من المقاعد، فقد واصلت الإصرارَ على تنفيذِ واجبِ الجهاد ضدَّ التهديداتِ الإسرائيلية والاحتلال بالوكالة. سبَّبَ إصرارُ حزب الله على الالتزام الديني والوطني إحراجاً كبيراً للحُكومة اللبنانية، وأَجْبَرها على التخلّي عن سياستِها في نزْع سلاحِ جميع الميليشيات من خلال معاملة حزب الله كحالةٍ استثنائية. ومتمتّعاً

بدعم ماليّ إيراني، وتدعمُه سورية في تكتيكاته العسكرية، يؤدي حزب الله اللعبةَ السياسية اللبنانية الداخلية بذكاء يذكِّرنا بأعرق التقاليد سُمعةً في الجمهورية القديمة، في حين يلتزمُ في الوقت نفسِه بأكثر البرامج صرامةً لحركةٍ إسلامية مقاتلة.

ثالثاً: طالبان

مع ذلك، انتهت الحربُ الأهلية اللبنانية، وانضمَّت الجماعاتُ الإسلامية، السُّنية والشيعية، إلى العمليةِ السياسية والانتخابية. ومن ناحيةٍ أخرى، كانت أفغانستان لا تزال في قبضةِ حرْبٍ فصائلية وقَبَلِية دَمَوِيَّة، دارت رَحاها منذ سُقُوطِ رئيس أفغانستان الشيوعي محمد نجيب الله عام 1992. شنَّ المجاهدون الأفغان، الذين يعتنقون أيديولوجيا إسلاموية فشِلت في الإفلات من صياغتها في تكويناتٍ قَبَلية، حربَ عصاباتٍ ناجحةً ضدَّ الجيش السوفياتي المحتل، وذلك بفضْل المساعدات المادية والعسكرية السَّخِية من الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية وباكستان ومجموعة من البلدان الأخرى. إلا أن انتصارَهم لم يكن يعني نهايةَ الصراع القَبَلِي أو الإقليمي. وعلى العكس، فقد اسْتَعَرَتْ أشدُّ المعارك ضراوةً بين الجماعات المسلحة المختلفة تحت راية الإسلام. ووقع أولُ الاشتباكات بين قوات «الحزب الإسلامي» لقلب الدين حكمتيار وبرهان الدين رباني، الزعيم الروحي «للجماعة الإسلامية» ورئيس النظام الجديد. وبعد هزيمته على الرغم من توليه منصبِ رئيس الوزراء، نزح حكمتيار من كابول، على أمل استعادةِ مَنْصبه من خلال إخضاع العاصمةِ لقَصْفٍ مستمرٍّ. وقُطِعت إقامتُه المؤقتة في جنوب كابول بسبب تقدُّم طالبان، وهي جماعةٌ مسلّحةٌ ظهرت عام 1994 من المدارس الدينية التي يديرها اللاجئون الأفغانُ في باكستان. وهكذا عاد حكمتيار إلى العاصمة في تموز/يوليو 1996، ووصل إلى توافقٍ مع الرئيس، واستأنف مهماته بصفته رئيسَ الوزراء الشرعي. لم تؤدِّ عودتُه إلى مدينة دمَّرها القصفُ المستمرُّ إلّا إلى تسليطِ الضوء على عجز السُّكَّان الذين على حافَّة المجاعة، مع تزايُد أعداد الأرامل في الحربِ والأطفال الذين لا مَأْوَىً لهم أو غذاء كافياً. وتفاقَمَت الأَزْمةُ بسبب الانخفاض السريع في قِيمَةِ العُمْلة الوطنية التي كانت أوراقها لا تزال تُطبَع في روسيا.

لُقِّنتْ حركةُ طالبان، المنحدِرَةُ من المناطق القَبَلية النائية، تعليمَها على يد قادتها، لاعتِناقِ وممارَسَةِ نُسْخةٍ متطرِّفَةٍ من الأصولية الإسلامية، مستمَدَّةً في نهاية المطاف من نُصوصِ القرون الوُسطى التي تشكَّلت خلال تدَهْوُر الثقافة الإسلامية العالية. جرى إحياءُ مِثْلِ هذا النّظام من التلقين والغرس، المصقولِ في بيئة القرون الوسطى في آسيا الوسطى؛ من خلال حركة طالبان، ونُقل إلى بيئةٍ أصبحت تتعارَضَ بشكلٍ متزايدٍ مع رُوحِه. وهكذا كان الصراعُ المحتومُ بين نُسختيْن

من الإسلام نتيجةً لتحدّي طالبان. وبأخذِهم بمبدئهم التوجيهي في التطبيق الحرفي لقواعد الشريعة كما ورَدَتْ في الكُتُبِ الفِقْهيَّة الغامِضة؛ انتهى بهم المطافُ إلى إنشاءِ عقيدةٍ هَجِينةٍ، تجْمَعُ بين أسوأ سِمات الحربِ الحديثة، والمعرفةِ المحافِظَةِ في العُصور الوُسطى. كانت تجاربُهم اليومية نماذجَ بائِسةً[22].

قدَّمت طالبان نفسَها، مدعومةً بأموالٍ أمريكية وتسهيلاتٍ لوجستية باكستانية؛ كقوةٍ محايدة جديدةٍ قادرةٍ على تهدئة البلاد واستعادة الاستقرارِ لنسيجها الاجتماعي. ومن قاعدتهم في قندهار، جنوب شرق أفغانستان، بدأوا التقدُّمَ البطيء نحو العاصمة، وهَزموا في طريقهم مجموعةً من القوات المحلية. ومع سُقوط كابول، أصدر زعيمُهم محمد عمر من مقرِّه في قندهار مرسوماً تلو الآخر. وفي غضونِ أيامٍ قليلة، كانت مدارسُ البنات مغلقةً، وحُرمت المرأةُ من حقِّها في العمل أو الظهور في العَلَنِ من دون حجابٍ كامل، مغطيةً الرأسَ وكاملَ الجسم، بما في ذلك الكاحِلان.

وفي العاصمة حيث كان نِصفُ النساء تقريباً يرتدين الملابس الغربية، وكان عددٌ كبيرٌ منهنَّ يعملْنَ في المكاتب الحكومية، والعديدُ في الأطقم الطبية بما في ذلك الأطباء من النساء؛ كانت ستارةٌ من الظلام تحلُّ على كابول. كذلك انزعجت دُولُ الجِوارِ وأَعْرَبت عن معارَضتِها لحُكم الحكّام الجدد. اعترضت إيرانُ على قسوة النظام الذي بدا أنه يشوّه صورةَ الدين باسم الإسلام. ومع ذلك، كانت المخاوفُ الإيرانية متجذِّرةً في اعتباراتٍ أكثرَ دنيوية: النفوذ الباكستاني المتزايد في أفغانستان، إلى جانبِ الوُجودِ المُغْرِي للمصالحِ الدبلوماسية والاقتصادية الأمريكية، وبالتالي تجاوُز إيران كطريقٍ للتجارةِ الطبيعية بين آسيا الوسطى – ولا سيَّما تركمانستان، بمواردِ غازِها الطبيعي الهائلة، وشِبْه القارة الهندية. كانت روسيا قوَّةً إقليميةً أخرى أعْربت عن قَلَقِها من هيمنةِ حكومةٍ يسيطر عليها البشْتُون، المنغمسون في مواجهاتٍ طويلة مع الأقلِّيَّتين الرئيستين في أفغانستان: الأوزبك والطاجيك. حيث تمتع كلتاهما – الأوزبكية والطاجيكية - بعلاقاتٍ قديمةٍ مع آسيا الوسطى وجمهوريات الاتحاد السوفياتي السابقة - أوزبكستان وطاجيكستان. وأعاد خوفُ روسيا من انتشارِ الأصوليةِ الإسلامية على نطاق نفوذها الجنوبي، تنشيطَ تحالُفها مع الجنرال الشيوعي السابق، عبد الرشيد دوستم، الذي كان يسيطرُ على شمال أفغانستان، وهي منطقة تحظى بالحُكم الذاتي الأوزبكي في الغالب.

ومع انسحابِ قوَّاتِ حكومة ربَّاني باتجاه الشمال الشرقي تحت قيادة الجنرال الطاجيكي أحمد

---

(22) عن انخفاض الثقافة الإسلامية العالية، انظر الملاحظاتِ المفيدةَ في: Marshall G. H. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods, pp. 437-445.

شاه مسعود، وزيرِ الدفاع في الحكومة المخلوعة؛ أصبحت الخريطةُ العسكريةُ للجيش الأفغاني مرسَّمةً على أُسُسٍ عِرْقية واضحةٍ. ومع ذلك فقد دخل هذا التقسيمُ بحُكم الواقعِ مرحلةَ إعادةِ تشكيلٍ وترتيبٍ بالنظر إلى السخط الشعبي الذي أعرب عنه أعضاءٌ بارزون في الأغلبية البشتونية. ومن ثَمَّ قامت قوىً متباينةٌ بتشكيلِ تحالُفٍ سياسي تحت مظلة المجلس الأعلى لأفغانستان. بدأ المقاتلون الموالون لـدوستم، ورباني- مسعود، وأمير الحرب الشيعي عبد الكريم الخليلي؛ حملةَ حربِ عِصاباتٍ جديدة تهدف إلى هزيمة ميليشيا طالبان وأمير المؤمنين الخاص بها: مولانا محمد عمر. ومع ذلك، كان هذا تحالفاً هشّاً فشِل في مقاومة التفوُّق الاستراتيجي لطالبان.

رابعاً: إغراء الأيديولوجيا

تواصل التنظيماتُ الإسلامية في مصر، بصرف النظر عن جماعة الإخوان المسلمين المعتدلة؛ التعبيرَ عن معارَضَتِها لمؤسَّسات الدولة وسياساتِ الحُكُومة في تصريحاتٍ عقائدية. تشكِّل العقائديةُ [الدوغمائية]، المتشبِّثةُ بمفهوم الجهادِ حتى النصر النهائي؛ مبدأً أساسيّاً لا يبدو أنه يتغيَّر أو يتراجعُ في شِدَّتِه أبداً. يتخلَّلُ هذا الميلُ إلى تصويرِ العالم على أنه معسكران لا يمكن التوفيقُ بينهما، ومقدَّرٌ لهما أن يتواجَها ما دامت حاكميةُ الله غيرَ قائمةٍ بالكامل؛ عالَمَ الأصوليين الإسلاميين حتى تحت ستار البرامِجِ السياسية والمثُلِ الديمقراطية. ومن الأمثلة على ذلك الميثاق الذي نشرته حماس في آب/أغسطس 1988، والبيان الانتخابي الذي اعتمدته الجبهة الإسلامية للإنقاذ في آذار/مارس 1989.

يشيرُ ميثاقُ حماس[23] إلى حقيقة أنّ «حركةَ المقاومة الإسلامية» في الأراضي الفلسطينية المحتلة [حماس] هي فرعٌ من جماعة الإخوان المسلمين الأصْلِيَّة التي أنشأها حسن البنّا عام 1928. ويمضي الميثاقُ ليصِفَ جماعةَ الإخوان المسلمين بأنها منظمةٌ عالميَّةٌ وأكبر حركةٍ في تاريخ الإسلام الحديث. وتعتبر الإسلام نظاماً شاملاً للفكر والحُكم والحياة الاجتماعية. ومن ثَمَّ فإنّه الحكم النهائي في بلورة استراتيجيتها، وكذلك عقيدتها في الغيب [الميتافيزيقا]، حيث يجري التعبيرُ عن مفهومٍ شاملٍ للكَوْن والبشرية. وهكذا فإنّ مفاهيمها العَقَدية والسياسية والقضائية هي نتيجةٌ لذلك الانبثاق المباشر من أيديولوجيا شاملة. إنها أيديولوجيا تشمل مجالَ الإبداعِ الفني، فضلاً عن مثال الاستشهاد.

بهذا المعنى، يُؤوي الإسلام، وفقاً لحماس، تحت جناحه كُلًّا مِن واجِبِ الجهادِ والالتزامِ

(23) أنس عبد الرحمن، **القضية الفلسطينية بين ميثاقين** (الكويت: مكتبة دار البيان، 1989)، ص 91-117.

الحديثِ للوَطَنِيَّة. وهو كذلك لأنَّ تحرير فلسطين هو أولاً وقبل كل شيء واجبٌ دينيٌّ تَفْرضه الشريعةُ على كلِّ مُسلِم. لذلك فإنَّ استعادةَ فلسطين لأصحابها الشرعيين مُهمةٌ مُلحَّة يجب على الرجال والنساء المسلمين أن ينسِّقوا فيها جهودَهم ويوحِّدوا صفوفهم. وكونَها وقفاً إسلاميّاً، فإنّ فلسطين قد وُقِفت إلى الأبد على جميعِ أجيالِ المسلمين حتى يومِ القيامة. ومن ثَمَّ يُصبح الجهادُ في هذا السياق واجباً على كل مسلمٍ (فرض عين). فبعد أن فُتِحت عَنوةً في الأيام الأولى للإسلام؛ فإنَّ سريانَ وَضْعِها القانوني كوقفٍ ديني يُبطِل أيَّ قرار تتخذه دولةٌ عربية، أو مَلِكٌ، أو رئيسٌ، بالتنازُلِ عن أي جُزْءٍ من الأرض الفلسطينية.

تكرِّر حماس في المادّة السابعة من الميثاق رفضَها للعلمانية أو فِكْرة الدولة العلمانية، التي تحتَضِنُ المسلمين واليهودَ والمسيحيين، كما تصوَّرت منظمةُ التحرير الفلسطينية في ميثاقها لعام 1968. وفي حين ترفض العلمانيةَ، فإنها مع ذلك تعتمدُ الوطنيةَ ما دام أنها تكمل العقيدةَ الدينية. فإضافةً إلى الروابط المادية التي تميِّزُ جميعَ الوَطَنِيَّات، فإنَّ الأهمَّ لدى حماس أنَّ الوطنيّةَ مغمورةٌ بالبُعد الإلهي، وتربط الأرضَ بالسماءِ تحت رَايَةِ الله.

علاوةً على ذلك يؤكد الميثاق ضرورةَ تقديمِ المساعدات المادية والمعنوية للمُحتاجين. ومن ثَمَّ تندَمِجُ سياساتُ الرفاه، والنِّضالُ المسلَّحُ، والاعتِزَازُ الوطني، في برنامجٍ من الوضوحِ المباشر والأيديولوجي.

(والجدير بالذكر أن حماس عادت فأصدرت عبر رئيس مكتبها السياسي، خالد مشعل، في أيار/مايو 2017 ميثاقاً جديداً أعلنت فيه فك ارتباطها بحركة الإخوان المسلمين، مع الاحتفاظ بعلاقة «روحية» استلهامية، وأعلنت نهجاً جديداً يفصل ويمّيز بين اليهودية والصهيونية، وأشارت إلى قبولها دولةً فلسطينيةً مستقلةً في الضفة والقطاع كحل مرحلي ومن دون الاعتراف بإسرائيل).

تكوِّن مِثلُ هذه التصوُّراتِ من الطهرانيَّة العَقَدية والسِّياساتِ التكتيكية الأدبياتِ السياسيَّةَ للجبهة الإسلامية للإنقاذ. فعند تأسيسِها عام 1989 خرجت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ببيانٍ سياسيٍّ أوَّلي. وبصرف النظر عن غرضِه الانتخابي، فقد ساعد في تأسيسِ هُويةِ الجبهة الإسلامية للإنقاذ من خلال الزَّعْمِ بأنها الرابطةُ الوحيدةُ القادِرَةُ على تمثيل جميعِ مصالح وتطلُّعات الشعب الجزائري وتراثِه الإسلامي المُهْمَل. وهي تُعلِنُ عن حلولٍ جِذْريَّة تهدف إلى تفكيك مؤسَّساتِ الدولة الفاسدةِ واستبدالِ مؤسساتٍ مبنيَّةٍ على الشُّورَى بها. حيث من المفترض أنْ تضعَ فكرةُ مجْلسِ الشورى نهايةً للقَهْرِ السياسي، وتمهِّدَ الطريقَ للمُسَاوَاة الاجتماعية. يشدد تبنِّي الجبهة الإسلامية للإنقاذ للشورى الإسلامية على هدفِها بالتخلِّي عن نظامٍ آخر مماثلٍ بشكْلٍ ظاهريٍّ: الديمقراطية الغربية. وهي تفعل ذلك من خلال تعريفِ الديمقراطية بأنها إحدى الوسائل المستخدمة لحثِّ وإكراه

الفرد على التصالح مع حُكم الظالمين. ومن ثَمَّ فليس رأيُ الأغلبية هو الذي يحدّد حدود الحق والعدالة، بل إن الله هو الذي يقدِّر ويحدد[24].

ويقول بلحاج موضحاً معنى الأغلبية:

«إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية، كيف ما كانت طبيعة هذه الأغلبية، وبذلك يصبح رأي الأغلبية هو معيار إقامة الحقيقة [...] إن الحقيقة لا تُقرر بالأغلبية... كما أن الميزان ليس برلماناً ولا مؤتمراً... كما أنها لا تعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل تتمثل في الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك»[25].

يعلِن البيانُ عن الفَشَلِ الذَّرِيعِ لكلِّ الأيديولوجيات الحديثة، سواء أكانت الشرقيةَ (الشيوعية) أم الغربيةَ (الديمقراطية الليبرالية). ومن ثَمَّ فإنَّ الإسلام يُقدَّم باعتباره الحلَّ الوحيدَ القابِلَ للتطبيق. ومستدعياً الإمكانياتِ غيرَ المستَغَلَّةِ للشعب الجزائري، فإنه يدعو إلى تغييرٍ ثوريٍّ شامِلٍ في مجالات السياسة والصناعة والتجارة والزراعة والتعليم. ويُستَحضَر مِثالُ مؤسِّسي الإسلام (السلف) مراراً وتكراراً حيثما اقتُرِحت سياسةٌ جديدة، وبخاصة في مجال الرقابة أو السيطرة الصارمة على وسائل الإعلام.

علاوةً على ذلك، يستعيدُ البيانُ إرثَ الحرب الجزائرية من أجل التحرُّر من الحُكْمِ الفرنسي (1956-1962)، مشيراً إلى مؤهِّلاتها الإسلامية في نَصْرِها النهائي على قُوَى الاستعمار. ويَرْثِي لحالِ انحدارِ القُوَّات المسلحة الجزائرية كقوةٍ أيديولوجية، فيقترح برنامجاً للتَّلْقِين يهدِفُ إلى استعادَةِ معنوياتها القتالية وكفاءَتِها العسكرية[26].

وفي حين أنّ البيانَ كان إلى حدٍّ كبيرٍ أداةً لإظهار الصورةِ السياسيَّةِ العامَّةِ للجبهة الإسلامية للإنقاذ وإبرازِ بعض سياساتها وأهميتِها الإسلامية، فإنَّ مطبوعاتِها الدَّوْرِيَّةَ الأخرى، وبخاصة بعد عام 1991، قد سمحت للجزائريين بالتعرُّف بشكلٍ أفضلَ إلى طريقتِها في النِّضَال. وقد أصبحت هذه الطريقةُ أكثر إلحاحاً مع المحاولاتِ المختلفة للحكومةِ الجزائرية لتعديلِ القوانين الانتخابية الوطنية، وبالتالي عرقلةِ ظُهُورِ جبهة الإنقاذ كحزبٍ رئيسٍ في البرلمان. وهكذا وُلدت فكرةُ العِصْيَان المدَنِي، وهي من بنات أفكار علي بلحاج، الرجل الثاني بعد مدني، والتي اشتهرت في جميع أنحاء الجزائر بسبب خطاباتِه النَّارِية ومبادئه المتصلِّبة. وُلِدَ بلحاج عام 1956 في تونس، وعاد

(24) يوسف محمد الشيخ، **أجنحة الإنقاذ** (بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، 1993)، ص 89.

(25) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 269-268.

(26) الشيخ، المصدر نفسه، ص 204-205.

إلى الجزائر بعد الاستقلال، فقط ليَخِيبَ أمَلُه باستمرارِ الثقافة والتأثير الفرنسييْن، على الرغم من الشّعَارات الإسلامية للثورة. وفي أوائل الثمانينيات انضمّ إلى «الحركة الإسلامية لمكافحة الشرور الاجتماعية»، تحت قيادة مصطفى أبو يعلى (ت 1987). دعت الحركة إلى النِّضَالِ المسلَّحِ من أجل فرض سياستها الخاصة بمنع الكحول والبِغَاء والقِمَار. وفي عام 1983 حُكم على بلحاج بالسجن أربع سنوات لمشاركَتِه في أنشطةٍ عَنِيفَةٍ وتَعْطِيل النظام العام. وفي عام 1989 أسَّسَ مع عبَّاسي مدني، الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

كان عبَّاسي مدني (وُلد 1931) مِن قدامى مُحاربي حرب التحرير ضد فرنسا، وعضواً مؤسِّساً في جبهة التحرير الوطني، الحزب السياسي الحاكم الوحيد في الجزائر حتى عام 1988. تخرّج مدني بشهادةٍ في الفلسفة من جامعة الجزائر، وحصل على درجة الدكتوراه في علم التربية المقارنة من معهد التربية في لندن. وعلى النقيض من بلحاج، فقد اعتُبِر إسلاميّاً معتدلاً يؤيّد التغييرَ التدريجيَّ وفكرةَ المصالحة الوطنية. وقد حُكم على كليهما [بلحاج ومدني] عام 1991 بالسجن لمدة اثني عشر عاماً بتُهمة التَّحْرِيض على العِصيان المدني وتشجيعه.

وقبل وقتٍ قصيرٍ من إلقاء القبض عليهما، نشرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ مجموعةً مختارةً من المقالات التي تتناول المبادئَ والجوانبَ العملية للعِصْيان المدني. هدفت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من خلال إطلاقِ حملةٍ كهذه، إلى نَزْعِ الشَّرعية عن سُلْطَةِ نظامِ الحُكْم الجزائري. وقد شرعت الجبهة في صياغة استراتيجيتها وتكتيكاتها للاستيلاء على السلطة السياسية، لاستنكارِها شرعية الدولة بأنها غيرَ إسلامية وفاسدة.

هكذا اعتُبر العصيانُ المدنيُّ مرحلةً وسيطة تقع بين العملِ السياسي من ناحيةٍ، والنِّضالِ المسلَّح من ناحيةٍ أخرى. واستُبعِد العملُ السياسي لأنه يمثِّل تكتيكاً ضعيفاً، ويفتَقِرُ إلى العناصر الضرورية لتحقيق نتيجةٍ ناجحة. ظلَّ النضالُ المسلَّحُ الكامل استراتيجيةً مؤجَّلَةً يمكن تفعيلُها بمجرد أن يأخذ العصيان المدني مجراه.

نفِّذَتْ هذه الاستراتيجيةُ في حزيران/يونيو 1991. وكان القصد منها أن تُتوَّج بإضرابٍ عامٍّ، حيث كان هدفُها الرئيس هو الشَّلَلُ الكامِلُ للحياة العامة في جميع أنحاء الجزائر. وأمام هذه الحالة، استخدمت الدولةُ القواتِ المسلحةَ لشنِّ هجوم استباقي، وضع الجزائرَ تحت الحُكْمِ العسكري المباشر. ونتيجةً لذلك، دخلت الجزائرُ في حلقة مفرغة من العنف أَوْدَتْ بحياةِ أكثر من خمسين ألف ضحية. ومع ذلك فقد فقدتْ جبهةُ الإنقاذ صدقِيَّتَها، إلى حدٍّ كبير، كقوةٍ سياسية قابلة للحياة، في حين سيق منافسوها الإسلاميون إلى مسارِ عَمَلٍ متطرِّفٍ، قد يتحوَّل إلى أن يكون لا يقلُّ انتحاراً عن مرحلته المتوسطة من العصيان المدني.

بين عامي 1990 و1996 انهار الاتحاد السوفياتي، وتفكَّك إلى دُوَلٍ مُسْتقلَّةٍ تُعاني مشاكلَ اقتصاديةً خطيرة وأزمات سياسيةً متكررة. غزا العراقُ الكويتَ عام 1990، مهدِّداً إمداداتِ النفطِ إلى الغرب. هَزَمت الولاياتُ المتحدة الجيشَ العراقي، في غضون بضعةِ أشهر، فيما كانت تقودُ ائتلافاً من القوات العسكرية الأوروبية والعربية؛ الأمر الذي أجبرَ الرئيسَ صدام حسين على التراجُعِ إلى بلاده.

وعلى الفور طُبِّق عددٌ من القرارات، التي أقرَّها مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، وأدَّت إلى فَرْض عقوباتٍ واسعة النطاق، بدا أنها صُمِّمت لمعاقبة المجتمع المدني العراقي، مع تَرْكِ سُلطة صدام حسين سليمةً إلى حد كبير. ومهما كان الأمر، ففي نهاية المطاف، تمتعت الأصوليةُ الإسلامية بلحظةٍ من الانبعاث من جديد، بين غزو الكويت وتحريرها. ويرجع هذا إلى حدٍّ كبير إلى العداوة التي ولَّدها وجودُ القوّاتِ الأجنبية في الأراضي المسلمة، مثل المملكة العربية السعودية، والتصوُّرُ الخاطئ بأنَّ صلاح الدين الجديد قد ظهر أخيراً ليدافع عن رسالة الإسلام الباقية.

لقد مرَّتْ لحظةٌ قصيرةٌ أخرى من الانبعاث عندما تمكَّن نجم الدين أربكان، زعيمُ الحزب الإسلامي التركي، الرفاه؛ من إقناعِ زعيمةِ «حزب الطريق القويم» العلماني، تانسو تشيلر، بالدخول في ائتلافٍ برلماني. جلب التحالفُ تركيا الحديثة إلى أولِ رئيسِ وزراء إسلاميّ في حزيران/يونيو 1996. ومع ذلك، فقد حصل حزب أربكان على منصب رئاسة الوزراء فحسب، ليخْسَرَ أيديولوجياً. لقد استُبْعِد تطبيقُ الإسلاموية؛ حيث كان لا بدّ من التمسك بالعلمانية، وهو الاشتراطُ الذي وافَقَ عليه حزب الرفاه.

ومع ذلك، فإنَّ قُدرة أربكان الهائلة على الاحتفاظِ بمثل هذا المنصب الرفيعِ في واحدٍة من أكثر الدول العلمانية قوةً في العالم الإسلامي قد شجَّعت الآخرين على البَحْثِ عن نتيجةٍ مماثلة. وعلى الرغم من أنَّ نجاح أربكان جاء بالطرق السلمية، فقد صعَّد حزب الجماعة الإسلامية في باكستان، الذي أسسه المودودي في الأصل، تحدِّيَه لبنظير بوتو، رئيسة الوزراء. وذهب زعيمُ الجماعة حسين أحمد إلى حدِّ المطالبة باستقالة بوتو، متّهماً حكومتَها بأنها فاسدةٌ وغيرُ إسلامية. ومع ذلك، يبدو من الممكن أنَّ الأحداث التي بدأت تتكشف في أفغانستان، ولا سيِّما أنَّ المصيرَ النهائيَّ لطالبان كان لا يزال معلَّقاً، كان لها تأثيرٌ مباشرٌ في الموقف المتناقض لرئيسة الوزراء التي دعمت طالبان في أفغانستان أساساً، ثم وجدت نفسَها في مواجهة أولئك الذين يكنون الكراهية للنساء والتي تتحدَّى جميعَ القوانينِ والأوامرِ الإلهية والإنسانية المعروفة.

بحلول عام 2002 قدَّم حزب «إسلامي» جديد، وهو حزب العدالة والتنمية، نُسخةً معتدلةً من برنامج أربكان، وأكَّد من جديد التزامَه بالإرث العلماني للجمهورية. وفاز في العام نفسِه

بالانتخاباتِ البرلمانيةِ التركية بفارقٍ واسعٍ عن منافسيه، حيث حصل على 363 مقعداً من أصل 550 مقعداً. وفي هذه الأثناء، وقعت باكستان تحت الحُكْم العسكري عام 1999 ولم تعد إلى السلطة المدنية حتى عام 2008، في عقب اغتيال بنظير بوتو، بعد عودتها من المنْفَى إلى باكستان قبل عامٍ لاستعادة منصبها السابق. أما بالنسبة إلى طالبان، فقد انتهى أمرُهم بسبب منْحِهم مأوىً لمرتكبي هجمات 11 أيلول/سبتمبر 2001. وعلى الرغم من أنهم على ما يبدو قد استعادوا بعضَ الأرض المفقودة، إلا أنَّ من غير المؤكَّدِ ما إذا كانوا سيتمكَّنون من العودةِ مرّةً أخرى، بالنظر إلى وجود أكثر من خمسين ألفاً من قوات الناتو في البلاد.

من السودان إلى أفغانستان، لا يزال العالم الإسلامي ممزَّقاً بين رَغْبَتِه في الديمقراطية، والسَّعْيِ من أجل تحقيقِ الشُّعورِ بالكرامة الوطنية. يصِمُ بعضُ الأصوليين الاتجاهَ الأول بأنه صُورةٌ من الهيمنة الغربية، في حين يختطفون الآخرَ تحت غطاء الطُّهرانيّة العَقَدِيّة والأصالة.

الفصل الثامن

الانتخابات أو الكفاح المسلح:

صناديق الاقتراع أم ذخائر الرصاص؟

أصبح من الواضِحِ بشكلٍ متزايد، بحلول أواخرِ التسعينيات، أنّ الإسلامويةَ الراديكالية أو الراديكاليةَ الإسلاموية قد وصلت إلى طريقٍ مَسْدودٍ. وعلى الرغم من أنَّ إيران نجحت في ظِلِّ نظام حُكمِها الإسلاموي في التغلُّبِ على عاصفةِ حربها مع العراق، فضلاً عن حمْلَةِ الاغتيالات السياسية التي أطلقها التنظيمُ الماركسيُّ الإسلاميُّ، مجاهدي خلق، أحد حلفائِه السابقين، وصولًا إلى العقوباتِ الغربِيَّةِ والأداء الاقتصادي الضعيف، وبينما سقطت أفغانستانُ تحت سُلْطَةِ نظامٍ إسلامي جديد يقوده طالبان، بدا أن الراديكالية الإسلامية، كما تم تعريفُها في هذه الدراسة، وبخاصة في نُسختها السُّنّية، قد فشِلت في مساعيها لنيْل السُّلْطَةِ في أي بلدٍ مسلمٍ رئيس. وبالتالي فقد بدا وكأنّ قِصَّةَ الإسلام الراديكالي في مطلع القرن الحادي والعشرين تتشعب إلى جزأيْن منفصليْن، مع تزايد الهُوَّة في الاستراتيجية والتكتيكات بين كيانيهما. بعبارة أخرى انقسمت الإسلامويةُ الراديكالية الآن إلى فصيليْن: يحصر الفصيلُ **الأول** نضالَه في أرضٍ وطنية معيّنة أو دولةٍ قومية، ويعتبر **الثاني** أن العالمَ أجمع هو مجالُ عَمَلِه الشَّرْعي. علاوةً على ذلك، يقبل الفصيلُ **الأول**، ولو بدرجاتٍ متفاوتة من الالتزام العَلَنِي، فكرةَ الحصولِ على السلطة بالوسائل السلمية، بما في ذلك الانتخابات، متى كانت مُمكِنةً. ومن ناحيةٍ أخرى، لم يَعُدِ الفصيلُ **الثاني** مهتمّاً بالبرامج السياسية المحلية أو الوطنية، وقد وضع نُصبَ عينيْه مواجهةَ العالم، وبخاصةٍ الأجزاءَ الغربية منه، تحت قيادة الولايات المتحدة، بتشكيلِ منظمةٍ دوليَّةٍ مُسلَّحةٍ مع استراتيجيةٍ عالمية مماثلة ترتكز على المواجهات العنيفة والهَجمَاتِ الإرهابية.

ومن ثَمَّ فإنّ لدينا حركتيْن لهما أصولٌ فكرية وأيديولوجية مشتركة، ويمثِّل كلٌّ مِن سيّد قطب وأبي الأعلى المودودي الأبوين المؤسسيْن المبجّلين لهما. لكن بالنظر إلى ما سبق، يمكن للمرء أن يعتبر سيد قطب، بمفاهيمه المتشددة والتَّجْرِيدية للدَّوْرِ العالمي للإسلام أنه الزعيم الملهِم والروحي للحركة العالمية، في حين يبقى المودودي بانغماسِه الطويل في سياسات الهند وباكستان يمثِّل نموذجاً للاتجاه الوطني أو القومي الثاني.

ولهذا السبب، اعتمد العديدُ من الدارسين للحركات الإسلامية، مؤخّراً، تحديداً أكثرَ دقة للتمييز بين الاتجاهات المذكورة أعلاه. وبالتالي، لا يزال الاتجاهُ **الأول** يطلق عليْه الإسلاموية أو الإسلام السياسي، وهذا ما يُشيرُ إلى حركةٍ قرّرت أن تنضمّ إلى العمليةِ السياسيةِ لبلدها الأصلي وتتخلّى عن استراتيجياتِ العُنْفِ أو النِّضالِ المسلَّح كوسيلةٍ للوصول إلى السُّلطة. ومن ناحية أخرى، فإنّ الاتجاه **الثاني** أصبح يُصنَّفُ الآن عالميّاً بـ «الجهادي»، مع وصف أيديولوجيته بأنها «جهادية». ووفقَ هذا التقسيم، تُصبح «الجهادية» مرادفةً لطريقةٍ واحدةٍ وواضحةٍ للنِّضال، حيث العنفُ هو هُويتها المميَّزة والمهيمِنة. وعلى الرغم من افتراضِ أنّ الجهاد ينطوي على عددٍ من الدلالات، تمتدُّ من النِّضَالِ الرُّوحِي أو المحاولات الشخصية للتجديد الأخلاقي، إلى ممارسة نوعٍ من الدِّفَاعِ عن النَّفْس، سواء بشكْلٍ فردي أو جماعي، وتبلغ ذروتها في الجُهْد المنسَّق لنَشْرِ كلمةِ الله بجميع الوسائل، فمن الواضح أنّه مُقيَّدٌ في سياقِه المعاصر الجديد بنوعٍ معيّن من الممارسة، بقَصْد ارتكابِ أعْمَالِ العنف، باعتبارها أكثرَ معانيه وُضوحاً.

وكي نكونَ أكثر دقة، يمكن للمرءِ أن يختارَ ثلاث مدارس أو ثلاثة مناهج مختلفة للجهادية.

1. أن الجِهاد هو أيديولوجيا قائمة بذاتها، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الإسلام كدينٍ أو بين نظامه اللاهوتي. من المفترض أن يشير هذا التعريفُ إلى المنظَّمات والجماعات الإسلامية، مثل تنظيم القاعدة. بعبارة أخرى، يُترك الإسلام كمصدر إلهامٍ أو إطارٍ شرعي مرجعي من طرف أولئك الذين يرغبون في إبعاده عن العنف أو تقويض رسالة أتباعه[*] [أي العنف].

2. أن يُصبح الجهادُ جزءاً من الإسلام فقط في ظلِّ ظروفٍ معيّنة، مثل وضْعِ سياسةٍ دفاعية ضد احتلال أجنبي. والأهم من ذلك، وجوب أن تُعلِنه سلطةٌ أو حكومةٌ مُسْلِمةٌ شرعية. بعبارة أخرى، يُدمَج الجهاد هنا في السياسات والاستراتيجيات العامة أو الواقعية التي تُطلِقُها الحكوماتُ أو الحركات الرسمية التي تحتضن التحرُّرَ الوطني وتقرير المصير لشعبها. يرتبط هذا الموقف عادةً بالإسلام الحداثي أو المعتدل.

[*] أي نقض رسالة أصحاب الفكر الجهادي، فهذا الرأي يرى الجهادَ أيديولوجيا لا علاقة لها بالإسلام، بل هي قائمة بذاتها يمكن أن توجد في داخل أي دين أو دوغما، ويمثّل هذه الأيديولوجيا الجهاديون مثل القاعدة ولا يمثلون الإسلام (المترجم).

3. الجهاد هو الرُّكن السادس للإسلام (الخمسة الأخرى هي: توحيد الله، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج). وبالتالي فهو صالحٌ في جميعِ الظروف من دون أن يُضْطَرَّ إلى تبريرِ هذه الصلاحية تحت عناوينَ زائفةٍ أو بكونه هُجُومياً أو دفاعيّاً. هذا تعريفٌ أكثر تعقيداً من الحالة الأولى، لكن بشَرْطِ أن يكونَ مِثْلُ هذا الرأي واضحاً على هذا النحو من طرف العُلَماءِ المسلمين الرسميين والمؤهَّلين والسُّلطات. والأهم من ذلك، أنه لا يُنْظَر إليه على أنه أيديولوجيا، وإنما كأداةٍ للحِفَاظِ على المجتمع أو ضَمَانِ بَقَائِه.

من المثير للسخرية أنّ المحافظين الجدد في الولايات المتحدة والجهاديين يتفقون على هذه النُّقطة الأخيرة. فهذا هو الباحث الأمريكي من المحافظين الجدد، دانيال بايبس (Daniel Pipes)، يقدِّم تعريفه الخاص:

ماذا تعني الكلمة العربية «الجهاد» [...] إنها تعني الجُهْدَ الشَّرْعِيَّ والإِلْزَامي والجماعي لتوسيع الأراضي التي يحكُمها المسلمون على حساب الأراضي التي يحكمها غيرُ المسلمين. وبعبارةٍ أخرى، فإنَ الغرضَ من الجهاد ليس نشرَ العقيدة الإسلامية مباشرة، بل مدّ سُلطة المسلمين السيادية (وبالطبع فإنَّ الإيمان غالباً ما يتبع الراية). وبالتالي، فإنّ الجهادَ هجوميٌّ بطبيعته، بهدفٍ نهائيٍّ هو تحقيق الهيمنة الإسلامية على العالم بأَسْرِه[1].

وهذا هو أيمن الظواهري، الرجلُ الثاني في تنظيم القاعدة، يؤكِّد تشخيصَ بايبس في رسالةٍ موجهة إلى الرئيس أوباما في أعقاب انتخابه عام 2008:

عليك أن تُدرك وأنت تتولى رئاسةَ أمريكا في حملتِها الصليبيةِ ضد الإسلام والمسلمين أنك لا تواجه أفراداً ولا منظماتٍ، ولكن تواجه يقظةً ونهضةً وصحوةً جهادية تهز أركانَ العالمِ الإسلامي كلِه. وهي الحقيقةُ التي ترفض أنت وحكومتُك ودولتُك الاعترافَ بها، وتتعامَوْن عنها.

وأقولُ لسائرِ المجاهدين في كلِ مكانٍ، إن هُبَلَ العصر قد بدأ يتعثَّر وينكفئُ، وقد وفقكم الله وأكرمكم بأن تكونوا أهمَّ سببٍ في ذلك، فاثبتوا على طريقِ الجهادِ حتى تلقَوا ربكم وهو راضٍ عنكم[2].

(1) New York Post, 31/12/2002.

(2) English Translation of Zawahiri Message Fox News (19 November 2008).

لقد نقلنا النص العربي عن كلمته المسجلة مباشرة (المترجم).

وقد أعلن المؤسِّس الروحي للقاعدة، عبد الله عزَّام أنَّ: «الجهاد من أفضل العبادات، وبه ينال المسلم أرفع الدرجات». ويمضي ليقول:

إنّ الناظِرَ في واقِعِ المسلمين اليومَ يجد أنَّ مصيبتهم الكبرى هي ترك الجهاد (حب الدنيا وكراهية الموت)، ولذا تسلّط الطغاةُ على رقاب المسلمين في كل ناحية وفوق كل أرض، وذلك لأنَّ الكفار لا يهابون إلا القتال.

ومن المثير للاهتمام أنّ عزّام يعطي إجابةً مباشرة لأولئك الذين يحاولون التفريق بين نوعيْن من الجهاد:

إنَّ قولهم: «رجعنا من الجهاد الأصغر – القتال – إلى الجهاد الأكبر –جهاد النفس –» الذي يرددونه على أساس أنه حديثٌ؛ هو حديثٌ باطلٌ موضوعٌ لا أصل له، وإنما هو من قول إبراهيم بن أبي عبلة، أحد التابعين، وهو مخالِفٌ للنصوص والواقع[3].

ومع ذلك، فإن واحداً من أكثر الأحاديث المفضّلة لدى الجهاديين، وهو: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»، قد يكونُ موضوعاً كذلك.

إنّ ما لدينا الآن هو ما يسمّيه بعضُ الكُتَّاب «الحركة الجهادية العالمية»[4]. ومِن جهةٍ أخرى، فالمنظمات الإسلامية الأقدم، التي مقرُّها في بلد معيّن، مثل «النهضة» في تونس، و«الجماعة الإسلامية» في مصر، و«العدل والإحسان» في المغرب، و«الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر، و«الإخوان المسلمين» في سورية؛ تقصُر مسرحَ عملياتِها على أراضيها الوطنية، وفي أكثر الأحيان تتصور التغييرَ كعمليةٍ سِلْمِيَّةٍ، ناتجة إما من الانتخابات، أو من حَشْدِ الحركات الجماهيرية والاحتجاجات لإحداث هذا التغيير. ولكونها أصبحت أحزاباً وطنيةً خالِصَةً، انضمَّت هذه الحركاتُ فِعليّاً إلى العملية السياسية، وإن كان ذلك على مستوياتٍ مختلفةٍ من المُشَارَكَةِ والصدقِيَّة. أَعطى مِثْلُ هذا التحوُّل للحركات الإسلامية، حيث يمكن القولُ إنها انضمت إلى التياراتِ السائدة، بروزاً أكبر للمجموعات الهامشية وزاد من أهميتها كممثِّلة لعلامةٍ مميَّزةٍ [براند] جديدةٍ من الإسلاموية أُطلق عليها اسم الجهادية. كانت الجهادية، وبخاصة بعد هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001؛ مرتبطةً إلى حدٍّ كبير بالقاعدة، بقيادة أسامة بن لادن ونائبه المصري أيمن الظواهري.

---

(3) عبد الله عزام، **اللحاق بالقافلة**، ط 2 (لندن: منشورات عزام، 2001)، ج 1، القسم 5.

(4) انظر على سبيل المثال: Manuel R. Torres, Javier Jordán et Nicola Horsburgh, “Analysis and Evolution of the Global Jihadist Movement Propaganda,” Terrorism and Political Violence, vol. 18, no. 3 (2006), p. 399.

كيف حدث هذا التحوُّلُ؟ وما العوامل المحدّدة التي أدّت دوراً في إحداث هذا التشعُّب في داخل الراديكالية الإسلامية؟

سيكون من المفيد أن نشير إلى أنّه، تمشياً مع حُجّتنا العامة، لا تزال الحركاتُ الإسلاميّةُ في موقعٍ دِفاعيٍّ، أمام العولمةِ، أو أَحْدَثِ مظاهرِ الهيمنة الغربية، بوصفها حافزاً جديداً. ومن هنا، فإنّ تبنّي الممارسات والأَفْكارِ الديمقراطية أو الإصرارَ على شنِّ أعمالِ مُوَاجهَةٍ عنيفة تحت راية الجهادية، يأخذ كلاهما طابعاً دوليّاً، حيث يتبنّى الإسلاميون والجهاديون واحداً أو آخرَ من أبعادهما العالَمِيّة.

وكما رأينا، في الفصليْن الأخيريْن، تبنّت هذه الحركاتُ الإسلامية الراديكالية برنامجاً غامضاً، على المستوييْن النَّظَرِي والعَمَلي، مع اعتقادٍ ضمنيٍّ بأنّ مجتمعاتِها كانت متقبِّلَةً بصورةٍ فِطْرِيةٍ لرسالتها لاستعادة الإسلام كنُقْطَةٍ مركَزِيَّةٍ للحُكْم والحياة الاجتماعية. والأهمُّ من ذلك، أنها صاغت نفسَها على غِرَارِ الأحْزَابِ العلمانية، سواء أكانت قوميّةً أم علمانيةً أم شيوعيةً، واعتمدت برامجَ مماثلةً مع نغمةٍ إسلامية واضحة. وفي أنشطتها الأولى، آمنت هذه الجماعاتُ الإسلامية بنوعٍ من النضالِ العنيف أو العسْكَرِيٍّ كوسيلة أكثرَ فاعلية لإقامة دولة إسلامية. وبالإشارة إلى هذا النوع من النشاط كجهاد، فقد اعتقدت أنها على عَتَبَةِ الاستيلاء على السُّلطة، ولا سيَّما بعد التدهْوُرِ التدريجي للأَحْزاب العلمانيةِ، أو زِيادةِ الفَسادِ، وقَمْعِ أجْهِزةِ الدولة والقادَةِ السياسيين. وعلى الرَّغْمِ من أنّ هذه الجماعاتِ تنتمي إلى الاتجاهِ العامِّ للإسلاميين، إلا أنّ طريقةَ عمَلِها وبرامِجِها السياسية لم تكن مُتماثلةً، ومالت إلى أن تكون نتاجَ تاريخِها الوطني الخاص ونوع أنظمة الحُكم المحلية. ومن ثَمَّ، فإنّ ما ميّز حماس في فلسطين، وحزبَ الله في لبنان، والإخوان المسلمين في سورية، وحركةَ طالبان في أفغانستان؛ كان أكثرَ أهميةً من الاستِدْعاءِ العامّ للمفاهيم الإسلامية الذي بدا أنه يعطيهم هويةً مشتركة. وفي واقعِ الأمر، نادراً ما تعاوَنت هذه الجماعاتُ وغيرُها من الجماعاتِ المماثلة بعضها مع بعض أو حاولت تنسيقَ جهودِها لتحقيقِ أهدافها. فعلى خِلافِ الأحزابِ الشيوعية، فقد كانت تفتَقِرُ إلى استراتيجيةٍ عامّةٍ ورؤيةٍ مشتركةٍ لأهدافها طويلة المدى. كما أنه لم يكن لديها راعٍ واحد، كما كان لدى الأحزاب الشيوعية مع الاتحاد السوفياتي السابق.

وفي هذا السياق، لم تتمكّن هذه الجماعاتُ الإسلامية من تنفيذِ برنامجِ عملٍ مُشترَكٍ أو تقديم استجاباتٍ مُكَافِئَةٍ لمؤسَّسات الدولة القمْعية على نحو متزايدٍ في مختلف البلدان الإسلامية. وبحلول نهاية القرن العشرين، وبشكلٍ تدريجي استُبدِل شعارُهم الرئيس عن شنّ الجهادِ باسم قضيةٍ أسمى بمقاربةٍ أكثرَ كياسة، وأكثر اهتماماً بالحُصول على الموافَقَةِ الشَّعبية من خلال تأكيدِ أجندتهم السياسية والاجتماعية. كان هذا التحوُّل نتيجةَ تدابير مضادةٍ فعّالة من طرفِ مختلف الدول الإسلامية، وغالباً ما تنتهك حقوقَ الإنسان القياسية، لكنّ المجتمع الدولي يتجاهَلُها إلى حدٍّ

كبير. يمكن للمرء أن يذهب أبْعدَ من ذلك بالإشارةِ إلى استراتيجيةٍ فاشلةٍ وصلت إلى طريقٍ مسدودٍ بحلول منتصف التسعينيات، مع عدم تمكُّن حركةٍ إسلامية واحدة من الاستيلاء على السلطة، بغضّ النظر عن حركة طالبان في أفغانستان، والتي لم تكن في حدِّ ذاتها ممثِّلاً لهذه الحركات.

وعلى الرغم من أنّ المرء قد يستشهد بحركة حماس وحزب الله كحركتين عسكريتيْن بارزتيْن لا تزالان تمارسان نوعاً من الجهاد، إلا أنّ تاريخهما السياسي مؤشِّرٌ واضح على هذا التحوُّل الدرامي. لقد نشأت كلتاهما في الثمانينيات كردٍّ فِعْلٍ على الاحتلال العسكري الإسرائيلي لكلٍّ من الأراضي الفلسطينية وأجزاء من لبنان، على التوالي. وكانت حركة حماس، وهي جماعة سُنّية، قد دعت إلى الجهادِ كشعار إسلامي للنضال المسلَّح الخاصِّ بها من أجل تحقيقِ تحريرِ فلسطين المحتلة، في حين أنّ حزب الله، وهو حِزب شيعي، قد قاتل ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي للأراضي اللبنانية، وبخاصة في الجنوب. جري تمجيدُ الاستشهاد من طرف كِلتا الجماعتيْن كأعلى شَكْلٍ من أشكال الإخلاصِ الديني، وكلتاهما اعتبرتْ أنَّ نضالَها هو في سبيل الالتِزامِ بعُمْقٍ بمبادئ الإسلام. ومع ذلك، فقد كان مِثل هذا الاستشهاد مجردَ استمرارٍ لسلسلة طويلةٍ من الممارسات التي تعود إلى الأيامِ الأولى للحَرَكاتِ القَوْمِيَّة العربية المختلفة. حتى الموت باسم الإسلام لتحريرِ بلد المرء هو جزءٌ لا يتجزَّأ من الشِّعارات القومية طوال القرن العشرين في العالم الإسلامي. إن ما أعطى هذه الحركاتِ الإسلاميةَ تميُّزاً واضحاً هو اقترانُ الوسائِلِ العسكرية والأهدافِ السياسية وإحالتها إلى مصدرٍ أصليٍّ راسخٍ في الإسلام كأيديولوجيا، وليس كذِكْرَى أو مِثال، كما كان الحال مع المنظَّمَات العلمانية. وبهذا المعنى، يمكن تصنيفُ هاتيْن المنظمتيْن كحركتي تحرُّرٍ وطني لا تختَلفان عن الجماعات الوطنية الأخرى في أمريكا اللاتينية أو أفريقيا. فكلتاهما لديها جناح مدني وعسكري، وهما مندمجتانِ بالكامل في العملية السياسية لأنظمة حُكمِهما، مع ترشح حماس في الانتخابات التشريعية عام 2006 ومشاركة حزب الله في الانتخابات اللبنانية منذ أوائل التسعينيات[5]. ربما يشكّل «الشين فين»، والجيش الجمهوري الإيرلندي قبل انحلاله أقربَ مثالٍ على مِثْلِ هذه الترتيبات.

وبصَرْفِ النَّظَرِ عن حماس وحزب الله، فبالنسبة إلى مختَلَفِ الجماعات الإسلامية التي تَعْمَلُ في العِرَاق (باستثناء القاعدة) والصومال والشيشان وإندونيسيا والهند واليمن ونيجيريا، وعلى الرغم من دعوتِها إلى النِّضَال المسلَّح في مواجهة خصومِها المحليين، سواء أكانت مؤسساتِ الدولة

---

(5) A. Nizar Hamzeh, "Lebanon's Hizbullah: From Islamic Revolution to Parliamentary Accommodation," Third World Quarterly, vol. 14, no. 2 (1993), pp. 321-337, and Khaled Hroub, Hamas: A Beginner's Guide (London: Pluto Press, 2006), pp. 139-150.

أم الجماعاتِ القَبَليةَ المتنافسة، فإنه يمكن تمييزُ أجندةٍ وطنية واضحةٍ في مظالمها ومجالاتها السياسية، مع اعتبارِ الأراضي الوطنيةِ بمثابة إطارٍ مَرْجِعِيٍّ نهائي، حتى في غيابِ مؤسَّسَاتِ الدولة. ومع ذلك، فإنَّ مُعْظَمَ الحركاتِ الإسلامية التي ظهرت إلى الوجود في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، وبخاصة بعد الثورة الإيرانية عام 1979، حوَّلت النقاشَ إلى منطقةٍ مختلفةٍ، حيث أُعيد تفسيرُ وتحديثُ جميعِ المفاهيم والممارسات الراديكالية الرئيسة المستمَدَّةِ من النُّصُوصِ أو التجارِبِ الإسلامية. كان هذا هو الحال على وجه الخصوص في مصر، حيث كان سيد إمام الشريف، أولَ أمير أو قائد في حركة الجهاد الإسلامي المصرية، ممثِّلاً لتيارٍ جديد من التعديلية أو المراجعة[*]. وفي عام 2007، أصدر عدداً من الكتيبات والمنشورات من زنزانته في سجن طُره جنوب القاهرة، استنكر فيها قتلَ المدنيين والأقلِّيَّات بحسبانه عملاً غيرَ إسلامي تماماً ويتعارَضُ مع تعاليم النبي ﷺ. ووصف هجماتِ 11 سبتمبر/أيلول بأنها «غير أخلاقية وذات أثر عكسي». هذا هو الأمرُ الأكثرُ أهميةً باعتبار أنّ الشريف، أو الدكتور فضل، كان في السابق المنظِّرَ الرئيسَ للقاعدة. قام قادةُ جماعةٍ راديكالية أخرى، الجماعة الإسلامية المصرية، بتأليف سلسلةٍ من الدراسات تحت عنوان «تصحيح المفاهيم». قيل إنَّ هذه المراجعاتِ هي النتيجةُ الإيجابيةُ لبرامجِ مُكَافحة التَّطَرُّفِ التي كانت تُديرها حكومات مصر والأردن والمملكة العربية السعودية واليمن. وفي تموز/يوليو 2009، أعلنت «الجماعة الإسلامية المقاتلة» الليبية عن انشقاقها عن القاعدة، مستدعيةً استراتيجيتَها في القتل العشوائي للمدنيين، فضلاً عن فشلها في التَّخْفِيف من القهر السياسي والضيق الاجتماعي كأوجه قصورٍ رئيسة. وفي الكتابُ الذي بعنوان **دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحِسْبَةِ والحُكْم على الناس**، والذي راجعَه العالم المسلم المحنّك يوسف القرضاوي، (420 صفحة)؛ يُعدّ هذا التراجُعُ دليلاً إضافيّاً على انتشارٍ واسعِ النطاق للاستياءِ من التفجيراتِ من دون تمييز، والقَتْل العشوائي للمدنيين الأبرياء، بما في ذلك تفجيرات مدريد عام 2004، ولندن عام 2005. ولعلَّ الاستثناء الوحيد هو «الجماعة السلفية الجزائرية للدعوة والقتال» التي أعلنت عام 2006 أنها أصبحت فرعاً محلياً للقاعدة تحت اسم «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي». وقد شنَّت عامي 2007 و2009 عدداً من الهجماتِ الانتحارية في جميع أنحاء الجزائر، واستهدفت الأفرادَ العسكريين والأجانبَ والمدنيين.

ومن ثَمَّ فقد مهَّد فشلُ الاستراتيجية الطريق، إلى جانب الاستجاباتِ التي لا تَعْرِفُ الرحمةَ

[*] التعديلية (Revisionism): تيار نقدي ينادي بتعديل مذهب أو سياسة أو معاهدة، وهو لقب لحركة في الاشتراكية الماركسية تؤيد الأخذ بروح التطور. وقد أطلق على حركة التعديلية الجهادية: المراجعات، وأصبح اللقب الإعلامي والبحثي لها (المترجم).

من طرف سلطات الدولة وأجهزةِ الأمن، لإجراءِ تَقْييمٍ تعديليٍّ للجهاد ووزنِه ضِمْنَ العناصِرِ العامَّةِ لتنفيذِ برنامَجٍ سياسيٍّ مُعيَّن. تزامنت هذه الإجراءاتُ مع ظهور موجةٍ جديدة من الديمقراطية مباشرةً بعد غزْوِ أفغانستان من قوات الناتو عام 2001 واحتلالِ العِرَاقِ من طرف تحالُفٍ من القواتِ بقيادة الولايات المتحدة عام 2003. وفي كلتا الحالتين أُطيح نظاما طالبان وصدّام حسين، وكان من المفترض أن يحل محلَّهما نظامٌ سياسي جديدٌ ترأسُهُ حكوماتٌ منتخبةٌ ويسوده حُكمُ القانون. وقبل أن تبدأ التجربتان في الانهيار بعد بضع سنوات، مع تهميش الديمقراطية أو انخفاض أهميتها كخيار دائم وهدف للحرب، تراوَحَت الردودُ المحلية بين المقاومة الصريحة وإنعاشِ إعادةِ التقييم للثقافات القومية والدينية. وعلى الرغم من أنَّ هذه العمليةَ قد بدأت بالفِعْلِ في أوائل التسعينيات، إلا أنها تلقّت دافعاً وتأكّدت نتيجةً لاحتلال أفغانستان والعراق والاختفاءِ السريعِ لأنظمة الحكم المستبدة. نشر راشد الغنوشي، الزعيم الإسلامي التونسي، عامَ 1992، دراسةً موسَّعة عن طبيعة الحُكْم في الإسلام. خصَّ الديمقراطيةَ في تلك الدراسة بأنها «أفضل آلية أو جهاز للحُكم يمكّن المواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية، ومنها الحرية السياسية». ويتابع قائلاً: «إن المثل الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين، ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما كانوا يتوقون إليه من أهداف وغايات»[6]. استندت هذه النَّزعةُ الديمقراطيةُ إلى افتراضِ أنّ هناك مفهوماً وإجراءً مماثليْن موجودان في بداية الإسلام تحت اسم الشُّورَى. وقد طُرِحت هذه الحُجّة من كِبار المفكّرين الإسلاميين المعاصرين ورجال الدين والناشطين مثل يوسف القرضاوي وعبد السلام ياسين وطارق البشري وفهمي هويدي وغيرهم.

على سبيل المثال، يعتبر المغربيُّ عبد السلام ياسين الشُّورَى مفهوماً نظرياً تُرك للمسلمين أن يقرروا شكله ومحتواه. ومقدِّماً تفسيرَه الخاص، فقد بذل جُهداً لإظهارِ كيفَ يمكِنُ دَمْجُ الديمقراطية في أسلوب الحُكم الإسلامي من خلال إظهار أنّه معارِض تماماً للقهر، سواء أكان سياسياً أم اجتماعياً. بهذا المعنى، لا علاقةَ للديمقراطية بالأمورِ التي تتعامل مع وُجُودِ الله أو طبيعة الوحي. وفي الوقت نفسِه، يؤكد ياسين أنّ الديمقراطية هي «حوار وحوار، وحَلٌّ للخِلافات السياسية بالوسائل السياسية المتحَضِّرة»[7]. يفترض الغنوشي وياسين والقرضاوي ومدرستُهم الفكرية أنَّ العلمانية هي مفهومٌ غربِيٌّ غريبٌ ولا ينبَغِي أن تكون جزءاً من حُزمة الديمقراطية. ينبُعُ هذا الافتراضُ من تمييزهم بين الحكومة الدينية والإسلامية، بحُجة أنَّ الإسلام هو أكثرُ من مجرد دينٍ بالمعنى المسيحي للكلمة. ومن ثَمَّ تُنحَّى العلمانيةُ إلى تاريخها الغربيّ الغريب وبيئتها،

(6) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 75-77.

(7) عبد السلام ياسين، **حوار مع الفُضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994)، ص 57-62.

في حين تُمنح الديمقراطيةُ طابعاً إجماعياً عالمياً من خلال إيجادِ ما يماثِلُها في أساليب الحُكم الإسلامي، والتي يُفترض أن تطبَّق على جميع المجتمعات. يُنشَر هذا النوعُ من الحُجَجِ من أجل استعادةِ الثقافة الإسلامية، من خلال الإصرار على اعتبارِ الإسلام الإطارَ النهائي للمَرْجِعيَّةِ والسُّلطة، حتى في ظلِّ حكومة مُنتخَبة انتخاباً حرّاً. وبالقيام بذلك، تُسلب الديمقراطيةُ صفتَها الرئيسة، أي التعبير الحُرّ عن إرادة الشعب وحقّه في تشريع قوانينه الخاصة وقبولِ تلك [القوانين] القائمة بالفعل، إذا رغِب في ذلك، بغضّ النظر عن أصولِها. وبعبارة أخرى، فإن الديمقراطية في هذا السياق تعني الاختيارَ الذي لا مفرّ منه للإسلام باعتباره السُّلْطةَ النهائيّةَ في الدولة. أو كما يقول الزعيم الإسلامي السوداني، حسن الترابي، بعد تمجيدِه لفضائل الحكم الديمقراطي: «الديمقراطية في الإسلام لا تعني سُّلطَةَ الشعب المطلقة، بل هي سُلْطَةُ الشَّعْبِ وقفاً على الالتزام بالشريعة»[8]. ومن ثَمَّ يمكن أن تكون الشورى مساويةً للديمقراطية، ولكنها تتجاوز إجراءاتِها الشكليةَ وقيودَها الغربية أو تحديداتها، خاصَّةً في المجال الروحي. وبعبارة أخرى، يمكن القولُ إنّ الديمقراطية عالميةٌ، ولكنّ تطبيقاتِها تحدِّدها الثقافاتُ المحلية. ومع ذلك، فإنّ تبنّي الانتخابات وقَبول السياسة التعددية من طرف هذه الحركات يمثِّلُ موقفاً متقدِّماً لا شكّ في أنه يتعارض مع الرسالة الطهرانية للجهادية. لكن يبقى السؤالُ عن طبيعة النظام الإسلامي ووجودِ التزامٍ واضِحٍ بالعملية السياسية والتناوُبِ الحتْمِي للسُّلْطَةِ.

أولاً: القاعدة

لقد كتب الكثيرون عن تنظيمِ القاعدة، وأصولِه، وأيديولوجيته، ونظامه، ونمطِ التَّجْنيدِ والعَمَلِيَّات. بالنسبة إلى أصوله، فإنّ التقارير المختلفة تُرجِع ظهورَه الأوّلي إلى الغزو السوفياتي لأفغانستان في كانون الأول/ ديسمبر 1979، والمقاومةِ اللاحقة التي نظّمتها جماعاتُ المجاهدين المحليّة، والدَّعْمِ العسكري والمالي واللوجستي الذي قدمته الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية وباكستان لهذه المجموعات. بدأ المتطوِّعون العرب بين عامي 1979 و1989، بدافعٍ من الولاءات الدينية والسياسية، في الوصول إلى أفغانستان لتحقيقِ ما كان يُنظر إليه على أنه واجبُهم الإسلامي، أو الجهاد، ضد النِّظامِ الملحِدِ والقُوَّةِ الأجنبية. خلال هذه الأعوام، يبرز اسمان بسبب دورِهما في تمهيد الطريق لظهور ما أصبح معروفاً بعد عام 1995 باسم القاعدة. الأول كان عبد الله عزام (1941-1989)، وهو ناشطٌ إسلاميٌّ من أصل فلسطيني. وباعتباره عضواً سابقاً في جماعة الإخوان المسلمين الأردنية، وكونه راديكالياً فلسطينياً ملتزماً وخريج جامعة الأزهر، فقد جمع عزام في

(8) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمة الإعلام، 1988)، ص 86.

ولائِه السياسي بين موقِفِ الباحِثِ والالتِزَامَاتِ الحماسية للناشط. ويبدو أنّ عزّام قد انجَرَفَ نحوَ الأَطْرافِ المتطرِّفةِ للإخوان المسلمين وتلاميذِ سيد قطب في أثناء الدراسة في الأزهر في مصر في أوائل السبعينيات. ومن بين هؤلاء نائب زعيم القاعدة في المستقبل، أيمن الظواهري. وبعد تدريسه الموضوعاتِ الإسلامية في جامعة الملك عبد العزيز بجدة حتى عام 1979، وحيث كان أسامة بن لادن طالباً، استُدعي إلى باكستان، أولاً كمحاضرٍ جامعيٍّ في إسلام أباد، وبعد ذلك بوقت قصير كناشِطٍ في بيشاور في الشمال الغربي المتاخم والقريب من الحدود الأفغانية. جاء رحيلُه من المملكة العربية السعودية في أعقاب احتلال المسجدِ الحرام في مكة في تشرين الثاني/نوفمبر 1979 من مجموعة من الإسلاميين الألفيين(*). يبدو أنّ السُّلطاتِ السعودية قررت طردَه بعد إنهاء الحادِثَةِ المكّية، على الرغم من أنّه لم يكن مُتَورّطاً بشكْلٍ مُبَاشِر. وقبْلَ وُصُولِه إلى باكستان، أصدر بياناً دعا فيه جميعَ المسلمين إلى الانضمام إلى المعركة من أجل تحرير فلسطين وأفغانستان. وفي هذا التَّصْرِيح، اعتبر الجهادَ واجباً عينيّاً على جميع المسلمين، وليس واجباً كفائيّاً إذا قام به بعضهم فلا يُطالَب به الآخرون. في بيشاور، افتتح عزام (مكتب الخدمات) لاستقبالِ المقاتلين الأجانب، ومُعظمهم من العرب، ولتنظيمِ تَجْنيدِهم ورَحِيلهم في نهاية المطاف إلى ساحة المعركة في أفغانستان. يُعتقَدُ أنّ (مكتب الخدمات) هذا، الذي كُلِّف بتجميع قاعدة بيانات (القاعدة باللغة العربية) لجميع المتطوِّعين، قد شكَّل نواةً لما أصبح في ما بعد تنظيماً بالاسمِ نفسِه. خلال هذه الفترة، أصبح بن لادن، المليونير السعودي، شريكاً وثيقاً لـ «عزام» وعمِلَ كلاهما من أجل القضيةِ نفسِها، حيث قام الأخيرُ بشرح الأبعاد الأيديولوجية للجهادِ والعَمَلِ كمرشِدٍ فِكْرِيٍّ، في حين قدَّم الأَوَّلُ المساعدةَ المالية والخِبْرَةَ الإِدَارِيّةَ وشبكةً مُتنامِيةً من المانحين عبر العالم الإسلامي وما وراءه. بحلول آذار/مارس 1989، بعد الانسحاب السوفياتي من أفغانستان، بدأت مجموعاتٌ إسلاميةٌ مختلفةٌ في داخل البلاد تتصارع على السلطة، وبمواجهاتٍ قاتلة في الغالب. وفي هذه المرحلة، يبدو أنّ عزام وبن لادن قد اختلفا حول مُستقبَلِ وجودهما في أفغانستان أو عودتِهما إلى بلديهما الأصليين، مع تفضيل الأول دمج متطوِّعيه في الفصائِلِ المحليّةِ، في حين أراد الأخيرُ الحفاظَ على وَضْعِهم المنفَصِل. خلال هذه الفترة، في تشرين الثاني/نوفمبر 1989، اغتيل عزام في بيشاور في ظروف غامضة. لم يُتعرَّف إلى الجناة. وهكذا تعود جذورُ القاعدة إلى هذه المرحلةِ الانتقالية، حيث يبحث بن لادن مرةً أخرى عن قاعدةٍ إقليميةٍ جديدةٍ ومُرْشِدٍ فِكْرِيٍّ بديل.

بعد الانسحاب السوفياتي راودت بن لادن فكرةَ العَمَلِ في المملكة العربية السعودية، في حين كان يستخدم

(*) كما أشرنا سابقاً فإن الاعتقاد الألفي (Millenarian) ذا الأصل المسيحي، يطلق بصورة عامة على الاتجاهات التي تؤمن بخروج شخصيات منقذة وخلاصية في آخر الزمان (المترجم).

اليمنَ كملاذٍ آمِنٍ جديد أو مِنَصَّةِ إطْلاق. انقطعت خِططُه بسبب الغزو العراقي للكويت ورَفْضِ السُّلطاتِ السعودية عَرْضَه بتنظيم ألْوِيَةٍ عسكرية خاصة به لتحرير الإمارة كحليفٍ وثيق للعائلة المالكة السعودية. وبدلاً من ذلك، جرى تحريرُ الكويت على يَدِ القوَّات الغربية، التي استخدمت المملكةَ العربية السعودية قاعدةً لها. ثم انتقل بن لادن إلى السودان مع إسقاط جنسيَّتِه السعودية عام 1994. وفي عام 1996، نتيجةً للضغوط السعودية والأمريكية؛ طُرد وعاد إلى أفغانستان. وقد تزامن وصولُه مع صُعُود حركة طالبان كحكّامٍ جُدد لكابول. في غضون ذلك، التقى أيمنَ الظواهري، زعيمَ حركة الجهاد الإسلامي المحاصَرَة على نحو متزايد، وهي المنظمة التي تآمرت لاغتيال الرئيس المصري أنور السادات عام 1981. بعبارة أخرى، حلّ الظواهري الطبيب خلال فترة قصيرة محلَّ عزام باعتباره المنظِّر والاستراتيجي الجديد لأولئك المُسمّينَ «العرب الأفغان»[9]. بعد فشَلِ مُنظَّمَتِه في اغتيال الرئيس المصري الجديد، حسني مبارك، عام 1995، والغضبِ الشعبي من مذبحة 58 سائحاً غربيّاً وأربعة مصريين في مدينة الأقصر العتيقة عام 1997؛ بدأ الظواهري رحلتَه مِنْ كونِه مُقاتلاً ضدَّ «عدوِّه القريب»، أو الحكُومة الوطنية، إلى محاربٍ مقدَّس دولي يدشِّن الجهادَ من ملاذه الجديد في أفغانستان ضد «العدو البعيد»، أو الولايات المتحدة الأمريكية. في عام 1998 أصدر المليونير السعوديُّ والطبيبُ المصريُّ بياناً أعلنا فيه تشكيلَ الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد «اليهود والصليبيين». وتطرَّق البيانُ إلى إعلان عزّام للجهاد كواجب عيني، ولكنه وسَّع نطاقَه في اتجاهاتٍ جديدة، وحثَّ كلَّ مسلم على اعتبار قَتْل «الأمريكيين وحلفائهم»، سواء أكانوا مدنيين أم عسكريين، واجباً عينيّاً[10]. وسرعان ما تتابعت الهجماتُ الانتحاريةُ ومنها اللتان وقعتا على السفارتيْن الأمريكيتيْن في نيروبي ودار السلام في آب/أغسطس 1998، كونهما الأكثرَ إثارةً قبل الحادي عشر من أيلول/سبتمبر.

في هذه المرحلة أصبحت الردودُ الأمريكيّةُ والأوروبيّةُ أكثرَ تنسيقاً، كما أُخذت المعلوماتُ عن التنظيمِ الجديد على محملٍ أكثرَ جِديَّةً. لسوءِ الحَظِّ، ترافق النهجُ الجديدُ مع التدهْورِ السريع للعراق كمجتمعٍ قابِلٍ للحياة، بسببِ العُقُوباتِ القاسِيَةِ المفروضَةِ على ذلك البَلَدِ من مختلفِ الدُّول الغربية. كما كان ذلك وقتَ تزايُدِ إحباطِ الفلسطينيين من «عملية السلام» والسياساتِ اليمينيّةِ المتطرِّفَةِ للحُكُومات الإسرائيلية. علاوةً على ذلك، على الرغم من ظُهُور قوةٍ أصوليّةٍ جديدةٍ في أفغانستان، نظرت الولاياتُ المتحدة، بعد أن شَهِدَتْ تفكُّكَ الاتحادِ السوفياتي، إلى مَسْرَحِها السابق للجهاد والمجاهدين كموضِعٍ خلفيٍّ منعزلٍ لا يستحقُّ اهتمامَ قوةٍ عُظمى، آمنةً في موقِفها

(9) Abdel-Bari Atwan, The Secret History of Al-Qa'ida (London: Abacus, 2007), pp. 68-70.

(10) Jason Burke, Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam (London: Penguin, 2007), pp. 175-176.

المنتَصِر الجَديدِ، وصار غير مَطْلوب منها أن تكون في حالةِ تأهُّبٍ لعدوٍّ هائلٍ مُمَاثِلٍ. ومن هنا كان الردُّ الأمريكي على قَصْفِ السفارات هو إِطْلاقُ صواريخ توماهوك على مَصْنَعِ أدويةٍ، يوصَف بأنه هدفٌ عسكري، في السودان، وعددٍ من مُعسكراتِ التدريب في أفغانستان. جعلت هذه الهجماتُ بن لادن ونائبَه من الأبطال المسلمين بين عشيةٍ وضُحاها، وساهمت هذه العمليةُ في قُدْرتِهما على جَذْبِ المجنّدين الجُدد، وأصبح الشباب المسلمون الأوروبيون قادرين لأوَّلِ مرةٍ على إبداء المظالم التي جعلها بن لادن متاحةً، بتلاوتها مستخدِماً وسائلَ الإعلام مثل محطة الجزيرة الفضائية العربية ومواقع الإنترنت المختلفة للتعبير عن آرائه.

وفي عقب الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، احتُلَّت أفغانستان، واغتيل معظمُ قادة القاعدة الأساسيين، باستثناء بن لادن ونائبه. وتبع ذلك هجماتٌ أخرى في بالي ومدريد ولندن واسطنبول ومدن أوروبية وآسيوية أخرى. ولم يغب بن لادن إلى أن نفّذت الإدارة الأمريكية عملية خاصة لاغتياله في 2 أيار/مايو 2011 في باكستان.

وبحلول نهاية عام 2003، وبعد احتلالِ العراق، إلى جانب القَبْضِ على صدام حسين، في العام نفسِه، بدأت مرحلةٌ جديدةٌ مع زِيَادَةِ الرَّصْدِ والمراقبة، غالباً ما تميّزت بالتدخُّل في الأنشطة الخاصة للمواطنين العاديين في الغرب. كان هذا هو الحالُ بشكلٍ خاصٍّ في الولايات المتحدة مع التنصّت غير المصرَّحِ به على الهاتِف واعتِرَاضِ رسائل البريد الإلكتروني والمُرَاسلات الخاصة. وكانت الجمعياتُ الخيرية الإسلامية المسجّلة العاملة في الدول الغربية تَخْضَعُ لمراقبة، أو لحظرٍ مُتَزايِدٍ، باعتبارها قنواتٍ غيرَ مباشرة لتمويل مختلف الجماعات الإسلامية - حتى تلك التي ليس لها تاريخٌ في شنِّ هجماتٍ خارج أراضيها الوطنية، مثل المنظمة الفلسطينية حماس.

في سياق شنّ «الحرب على الإرهاب»، كما سمّتها إدارة بوش، عاد إلى الظهورِ عددٌ من انتهاكاتِ حقوق الإنسان وأصبحت موضوعاتٍ للنِّقَاش السَّاخِن في العالم. وشملت هذه الحربُ على الإرهاب عملياتِ تسليمٍ غير عادية، واحتجازَ إرهابيين مشتَبَهٍ فيهم في خليج غوانتانامو، وتعذيب عراقيين في سجن أبو غريب.

التسليم غير العادي أو غير النظامي (rendition) هو المصطلحُ القانوني الذي يُطلَق على نَقْلِ شخص خارج نِطاقِ القَضَاء من دولة إلى أخرى، حيث يجري تعذيبُ إرهابيين مُشْتَبَهٍ فيهم أو إخضاعُهم لأساليبَ قاسِيَةٍ في الاستجواب[11]. وهكذا، في حين أنّ عمليةَ التسليم قد تكون

(11) Michael John Garcia, Renditions: Constraints Imposed by Laws on Torture, Congressional Research Service Report (Washington: Congressional Research Service, 2009), p. 13.

طريقةً مقبولة قانوناً لتسليمِ الأشخاص من بلدٍ إلى آخر بصراحةٍ، وعلى العلن، فإنّ عدمَ قانونيتها ينبع من السِّريَّة التي يتم بموجبها اختطافُ شخصٍ وتسليمُه إلى سلطات بلدٍ آخر معروفةٍ بممارسَةِ التعذيب، وليس الالتزام باتفاقية الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المُهينة، (اتفاقية مناهضة التعذيب) (CAT)، والمادة (3) بشكل خاص. ويُعتقد أنّ مئاتٍ من هؤلاء الأشخاص قد اختُطفوا من طرف وكالاتٍ أمريكية مختلفة وسُلِّموا إلى دول مختلفة، كالأردن والمغرب ومصر وكازاخستان.

افتُتح معتقل غوانتانامو عام 2002 لسَجْن أشخاص غير أمريكيين اعتُبروا إرهابيين دوليين. وكونَها تقع في كوبا، ولكن تحت سيطرة الولايات المتحدة، فإنّ القواعدَ التي تحكم إدارةَ المعسكر عُدَّت خارجَ نطاق تطبيق اتفاقيات جنيف الثالثة المتعلقة بمعاملة أسرى الحرب - ومن هنا جاء تصنيفُ المعتقلين على أنهم «مقاتلون أعداء». ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ بعضَ المعتقلين كانوا مجرد أطفال في وقت أَسْرِهم. وتشير التقديرات إلى احتجازِ أكثر من 400 إرهابي في المعسكر، حيث يزعُم بعضهم أنهم قد تعرضوا للتعذيب وغيرِه من المعاملة المهينة قبل إطلاق سراحهم. على الرغم من أنّ وضع المعسكر كان قَيْد المراجعة من الإدارة الأمريكية الجديدة في عهد الرئيس أوباما عام 2009؛ فإنه لم يُتخَذ أيُّ قرارٍ واضح بشأن مستقبله النهائي، باستثناء الأمر بإغلاقه حالما تسمح الظروفُ بذلك.

وفي عام 2004، بعد عامٍ من احتلال العراق، عرضت وسائل الإعلام المختلفة عبر القارات، صوراً لأفراد عسكريين أمريكيين كانوا يقومون بأعمالٍ شاذَّةٍ ضدَّ السُّجناء العراقيين المحتَجَزين في أبو غريب. وأظهر حُرَّاس السجن الأمريكيون هؤلاء من الذكور والإناث مُتعةً في إلحاق أعمال الإذلال والتعذيب بالسجناء العراقيين العاجزين. أكدت التحقيقاتُ اللاحقة التي أجْرَتْها جهاتٌ رسمية وغير رسمية أنّ هؤلاء الحراس كانوا يتَّبِعون التعليماتِ والتوجيهاتِ التي أعطتها لهم وزارةُ الدفاع. بعد عِدَّة جلسات استماعٍ في الكونغرس، وآلاف التقارير والمقالات الصحفية، إضافةً إلى مقاضاة بعض الحراس الصغار، يبدو أن هذه العملية المرعبة قد انتهت إلى نهايةٍ مشينة.

ثانياً: آفاق

يمكن القولُ في نهايةِ العقدِ الأول من القرن الحادي والعشرين إنّ الأصولية الإسلامية في جميع اتجاهاتها ومدارسها ومؤسساتها المختلفة لم تَعُدْ أيديولوجيا أو أسلوباً عمليّاً واحداً. فأولئك الذين يؤمنون بالتغيير التدريجي وبشكلٍ من أشكال الديمقراطية ما عادوا «أصوليين»، بل صاروا «إسلاميين سياسيين»، في حين أنّ أولئك الذين ما زالوا يصرّحون بممارسة العنف والنضال المسلح يطلق عليهم اسم «الجهاديين».

بدأت التقاريرُ الصحفية والبياناتُ غير المنسوبة تسلِّط الضوءَ عام 2009، على الضَّعْفِ التدريجي للقاعدة كقوةٍ قتاليةٍ قادرةٍ على مواصلة هجماتٍ عالية المستوى على أهداف غربية. وفي حين أنّ هذا قد يكون صحيحاً في ما يتعلق بمسارِ عملياتها المتقلِّصِ وخيبةِ أملِ بعضِ مؤيديها، فإنّ الأسبابَ أو العوامل الأخرى قد تكون السببَ في انخفاضِها الواضح مقارنةً بقُدْرتِها السابقة على شنِّ ضرباتٍ واسعة النطاق. قد يكون أحد الأسباب هو قرارها المؤقّت بإلقاء جميعِ مواردِها ومجنديها في معركتها إلى جانب طالبان. ولأنّ من المؤكَّد تماماً أنّ كلّاً مِن القاعدة وطالبان يشعر على ما يبدو بأنه قد حقَّق في نهاية المطاف تكافؤاً استراتيجيّاً مع قوات الناتو، وأنّ هذا هو الوقتُ المناسبُ للقيام بالهجومِ وقلب الموازين ضد العدو، فإنّ لهذا السبب، قد تقرِّر نتيجةُ المعاركِ الدائرةِ في الوقت الحاضر في أفغانستان مصيرَ طالبان والقاعدة.

ومع اندلاع حركات الاحتجاج الشعبية في اواخر 2010 وأوائل 2011، خرجت إلى السطح جماعات إسلامية متطرفة، خاصة في ليبيا واليمن وسورية والعراق ومصر وتحت مسميات وعناوين مختلفة، تكاد لا تحصى. غير أنها في معظمها ، مثل داعش والنصرة، أعادت طرح اهمية الاستيلاء على السلطة في مناطقها وأقطارها ، وعدم الاكتفاء بمواجهة أعدائها في الساحة العالمية عبر عمليات انتحارية متقطعة، مثلما كانت تفعل القاعدة في طورها الأول. وقد نجحت إلى حد ما هذه الجماعات في كل من العراق وسورية، فاستولت على الاجزاء الشمالية العراقية، وخاصة مدينة الموصل في 4102. ثم امتدت سيطرتها العسكرية إلى المناطق الشرقية والشمالية السورية.

ولا شك ان اعادة بناء الجيش العراقي، ودعوته إلى المواجهة العسكرية بدعم ميداني من منظمات شعبية وبمساندة القوة الجوية الأمريكية، إضافة إلى الدور البارز الذي اضطلع به الجيش السوري، وبمساندة منظمة حزب الله، والتدخل المباشر لروسيا بقواتها الجوية والبحرية ، والحرص الإيراني على تقديم الخبرات الميدانية والقتالية، أدى إلى تدمير مؤسسات "دولة الخلافة" التي أقامتها داعش . وتدل كل المؤشرات ان المعركة التي تخوضها هذه القوى المتطرفة في شمال سورية وخاصة أدلب، ستكون الإعلان المدوي لنهايتها كجماعات منظمة قادرة على الاستيلاء مرة أخرى على أراض ومساحات شاسعة.

وتشير الدلائل إلى أن ثورتي السودان والجزائر، إضافة إلى انتخابات الرئاسة في تونس، أن "الربيع العربي" قد امتد إلى جميع الجمهوريات العربية، وهي ميادينه وساحاته الأساسية. كما أن إعادة بناء الجيوش العربية، كما جرى في العراق ، قد تساهم في بعض الأحيان في إعادة السلم الأهلي أو تفكيك النظام السابق لبناء أسس أنظمة جديدة. غير ان هذه الأدوار قد تنطوي على مخاطر الانزلاق مرة أخرى إلى القمع السياسي لمختلف اطياف المجتمع المدني ومنظماته وهيئاته وقواه الناشطة.

أما عقائدية هذه الجماعات، فهي تتلخص في الكتيب الذي نشره أبو بكر ناجي باسم إدارة

التوحّش. وتعبير التوحّش هو في مؤداه النهائي يشير إلى الحالة الجاهلية الفوضوية التي تعيشها بعض المجتمعات البشرية. وينطوي هذا المفهوم على تشابه واضح بينه وبين مفهوم أليكس كاريل حول البربرية والهمجية في كتابه الإنسان ذلك المجهول[12] وهو كتاب يبدو أن أصحاب الدعوة السلفية الجهادية باتوا يحفظونه عن ظهر قلب. وبسلّم صاحب كتيّب إدارة التوحّش بأن الإنسانية تعيش حالة من الجاهلية كما وصفها سيّد قطب، لكن تحليله ينتقل إلى مستوى آخر ليرسم عبره كيفية استلام السلطة من أصحاب الشأن الجاهلي. وهنا نأتي إلى تصوّر التوحش كحالة من الفوضى والتدهور والانحطاط، إما لغياب الدولة كمؤسسات ردع وضبط، أو نتيجة انهيار الدول العظمى التي تسيطر على الأوضاع وتبسط هيمنتها على بقية الدول. ويؤدي انهيار القوى العظمى إلى خلق وضع من التوحش، أو أن التنظيم الجديد للسلفيين الجهاديين يساهم في « فقه الدماء » خلق هذه الحالة بغية تولي السلطة وإدارة التوحش. ونصل عند هذه النقطة إلى كتيّب كل ما قد « المسائل » والذي نشره أبو عبد الله المهاجر. وتضم هذه « مسائل من فقه الجهاد » أو يعترض أو يواجه الجهادي السلفي أثناء عمله كداعية وقاتل. وهو يعلن أن الجهاد لا يحتاج إلى

أمام لإعلانه، فهو إظهار للدين واعزاز له. ويقوم به كل من استطاع إلى ذلك سبيلاً. كما أن المعركة التي يخوضها المجاهد هي بين مسلم وكافر لا غير، فلا معنى لمدني وعسكري والتفريق بينهما. وكل كافر هو مباح الدم. وهنا نصل إلى تبرير وتحليل قتل النساء والأطفال والأسرى، وإلى تبرير العمليات الاستشهادية، رغم عدم وجودها في التراث، وتحويلها إلى ممارسة شرعية عبر التشديد على "مشروعية اتلاف النفس واهلاكها في ذات الله" [13].

وهكذا نجد أن ممارسة العنف قد بلغ حدّه الأقصى، وانفلت من عقاله، إذ أن المعتقد الجديد « دولة الخلافة » لم يعد يميّز بين قتل وقتل وضحية وأخرى، وبات كل شيء يدور في فلك إعادة بناء كآلة لدمار شامل تُردي وتغتال وتعيش حالة من الغثيان والثمالة بالدم وإهراقه وابتلاعه في عربدة من القتل الجماعي وانتحار الجماعة [14].

إننا نعاين الآن انحسار أهل جندها واستهلاك عتادها. غير أن نهاية المطاف قد يستغرق الوصول إليها وقتاً لا بد من التنبّه إلى رماله المتحرّكة.

---

(12) لمزيد من التفاصيل، انظر: أليكسس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد فريد (بيروت: مكتبة . المعارف، 3002)، ص 191

(13) أبو عبد الله المهاجر، مسائل من فقه الجهاد [د. ت.]، ص 88-89

(41)تجدر الإشارة إنه لم يثبت بالدليل القاطع أن « إدارة التوحش » داعشي المرجعية، وكذلك بالنسبة إلى « فقه الدماء » ولكن تم استخدام هذين الكتيبين كأداة تثقيفيّة.

ملحق

الخصائص العامة للإحيائية، والإصلاحية، والراديكالية

	الحقبة التاريخية	الهيكل الاجتماعي	الباعث	المفاهيم الفاعلة	أسلوب الصراع
الإحيائية الإسلامية	(1744 – 1885) (من الوهابية إلى وفاة المهدي السوداني)	القبائل، البدو، مجتمعات البدو الهامشية بعيداً عن متناول السلطات المركزية	انكماش التجارة الداخلية والخارجية، الركود الزراعي، التوسع التجاري الأوروبي	توحيد الله، المهدوية أو التجديد، الجهاد	الهجرة المتبوعة بالجهاد
الإصلاحية الإسلامية	(1839 – 1954) (من الافتتاح الرسمي للإصلاحات العثمانية إلى اندلاع الصراع المسلح في الجزائر)	مسؤولو دولة، البيروقراطيون، المفكّرون، أعضاء الطبقة الوسطى المدينيون	التدهور الداخلي، الهزائم العسكرية، التوسع الصناعي والمالي لأوروبا	الشورى، السلفية، الوطنية. رفض الإسلام القروسطي. الإسلام كمدونة للقوانين النموذجية الحديثة	التعليم، نشر المعرفة، إصلاح مؤسسات الدولة
الراديكالية الإسلامية	(1945 حتى الآن) (من بداية الحرب العالمية الثانية حتى الوقت الحاضر)	المهاجرون الريفيون، التجار المتوسطون، الحرفيون، الطلاب، المعلمون، موظفو الدولة، الشباب العاطلون	توطُّد الدولة القومية، الماركسية، تدفُّق المهاجرين الريفيين إلى البلدات والمدن، الطفرة النفطية، الانتصارات الإسرائيلية	حاكمية الله، الطليعة، الأسرة، الجاهلية	المفاصلة والجهاد

دليل القراءة الإضافية

الدراسات التاريخية العامة

Abun-Nasr, Jamil M. A History of the Maghrib in the Islamic Period. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987.

Brockelmann, Carl. History of the Islamic Peoples. New York: Capricorn Books, 1973.

Choueiri, Youssef (ed.). A Companion to the History of the Middle East. Oxford: Blackwell, 2005.

Hitti, Philip K. History of the Arabs. 10th ed. London: Macmillan, 1977.

Hodgson, Marshall G. H. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Hourani, Albert A. History of the Arab Peoples. London: Faber and Faber, 1991.

Lapidus, Ira M. A History of Islamic Societies. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Udovitch, Abraham L. (ed.). The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981.

Waines, David. An Introduction to Islam. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

تكوُّن الإسلام

Cook, Michael A. Muhammad. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Crone, Patricia. Meccan Trade and the Rise of Islam. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Rodinson, Maxime. Mohammed. Translated by Anne Carter. Harmondsworth: Penguin, 1971.

Watt, W. Montgomery. Muhammad: Prophet and Statesman. Oxford University Press, Oxford, 1961.

الخلافة العربية

Cahen, Claude. Islam des origines au début de l'empire Ottoman. Paris: Bordas, 1977.

Donner, Fred M. The Early Islamic Conquests. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Kennedy, Hugh. The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century. London: Longman, 1986.

Lassner, Jacob. The Shaping of 'Abbasid Rule. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Manuan, Robert. L'Expansion musulmane (VIIe-XIe siècles). Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

الإسلام العسكري والحروب الصليبية

Ayalon, David. Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom. London: Frank Cass, 1978.

Bosworth, Clifford Edmund. The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 944-1040. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

Cahen, Claude. Pre-Ottoman Turkey. London: Sidgwick and Jackson, 1968.

Holt, P. M. The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517. London: Longman, 1986.

Irwin, Robert. The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1380. London: Croom Helm, 1986.

Klausner, Carla L. The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration, 1055-1194. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Lyons, Malcolm C. and D. E. P. Jackson. Saladin: The Politics of the Holy War. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982.

الإمبراطوريات العثمانية، والصفوية، والمغولية

Habib, Irfan. The Agrarian System of Mughal India 1556-1707. Bombay: Asia Publishing House, 1963.

Hodgson, Marshall G. H. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Inalcik, Halil. The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.

Itzkowitz, Norman. Ottoman Empire and Islamic Tradition. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972.

Jackson, Peter and Lawrence Lockhart (eds.). The Cambridge History of Iran, vol. 6: The Timurid and Safavid Periods. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.

Pierce, Leslie P. The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Savory, Roger. Iran under the Safavids. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980.

الإحيائية الإسلامية

Ahmad, Mohiuddin. Sayyid Ahmad Shahid: His Life and Mission. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1975.

Algar, Hamid. Religion and State in Iran 1758-1906. Berkeley, CA: University of California Press, 1969.

Dobbin, Christine. Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847. London: Curzon Press, 1983.

Evans-Pritchard, E. E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Habib, John S. Ibn Sa'ud's Warriors of Islam. Leiden: Brill, 1978.

Holt, P. M. The Mahdist State in the Sudan. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Last, Murray. The Sokoto Caliphate. London: Longman, 1967.

Martin, B. G. Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

Ziadeh, Nicola A. Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam. Leiden: E. J. Brill, 1958.

الإصلاحية الإسلامية

Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt. New York: Russell and Russell, 1968.

Ahmad, Aziz. Islamic Modernism in India and Pakistan. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Akhavi, Shahrough. Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period. New York: State University of New York Press, 1980.

Gibb, H. A. R. Modern Trends in Islam. New York: Octagon Books, 1975.

Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Keddie, Nikki R. Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

Kerr, Malcolm H. Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ʻAbduh and Rashid Rida. Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Mardin, Şerif. The Genesis of Young Ottoman Thought. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

Noer, Deliar. The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942. New York: Oxford University Press, 1973.

Smith, Wilfred C. Islam in Modern History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Zebiri, Kate. Mahmud Shaltut and Islamic Modernism. Oxford: Clarendon Press, 1993.

الراديكالية الإسلامية

Cole, Juan R. I. and Nikki R. Keddie (eds.). Shi'ism and Social Protest. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Esposito, John L. (ed.) Voices of Resurgent Islam. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Ettienne, Bruno. L'Islamisme radical. Paris: Hachette, 1987.

Jansen, Hans. The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East. London: Macmillan, 1986.

Piscatori, James (ed.). Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis. Chicago, IL: American Academy of Arts and Sciences, 1991.

Sidahmed, Abdel Salam and Anoushirvan Ehteshami (eds.). Islamic Fundamentalism. Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Watt, W. Montgomery. Islamic Fundamentalism and Modernity. London: Routledge, 1989.

الجهاد والديمقراطية والإسلام العالمي

Atwan, Abdel-Bari. The Secret History of Al-Qa'ida. London: Abacus, 2007.

Burke, Jason. Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam. London: Penguin, 2007.

Mandaville, Peter. Global Political Islam. London: Routledge, 2007.

Roy, Olivier. Globalised Islam: The Search for a New Ummah. London: Hurst and Company, 2004.

Zoubir, Yahia H. and Haizam Amirah-Fernández (eds.). North Africa. London: Routledge, 2008.

المراجع

1-العربية

كتب

ابن باديس، عبد الحميد. **كتاب آثار ابن باديس.** الجزائر: الشركة الجزائرية 1968.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة.** ط 3. بيروت: الطبعة الأدبية، 1900.

ابن عبد الوهاب، محمد. **الرسائل: الجزء الخامس.** الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1978

________. **العقيدة والآداب الإسلامية.** الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1976.

أبو الخير، عبد الرحمن. **ذكرياتي مع جماعة المسلمين: التكفير والهجرة.** الكويت: دار البحوث العلمية، 1980.

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. **العروة الوثقي.** ط 2. القاهرة: دار العرب، 1958.

إمام، عبد الله. **عبد الناصر والإخوان المسلمون.** القاهرة: دار الموقف العربي، 1981.

البغدادي، عبد القاهر. **كتاب أصول الدين.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

بلقزيز، عبد الإله. **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

البنا، حسن. **السلام في الإسلام.** القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1957.

بيومي، زكريا سليمان. **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، 1928- 1948.** القاهرة: مكتبة وهبة، 1979.

الترابي، حسن. **نظرات في الفقه السياسي.** الخرطوم: الشركة العالمية لخدمة الإعلام، 1988.

التونسي، خير الدين. **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تحقيق معن زيادة. بيروت: دار الطليعة، 1978.

الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار.** بيروت: دار فارس، [د. ت.].

حوّى، سعيد. **جند الله: ثقافةً وأخلاقاً.** عمَّان: [د. ن.]، 1977.

الخميني، روح الله الموسوي (الإمام). **تحرير الوسيلة، الجزء الأول.** النجف: مطبعة الآداب، 1964.

ـــــــــــــــــ. **الجهاد الأكبر**. ترجمة حسين كوراني. طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1979.

ـــــــــــــــــ. **مختارات من أقوال الإمام الخميني.** طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1982.

الدجاني، أحمد صدقي. **الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر.** بيروت: دار لبنان، 1967.

الرازي، فخر الدين. **معالم أصول الدين.** تحقيق وتقديم طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: الأزهر، [د. ت.].

السعيد، رفعت. **الأساس الاجتماعي للثورة العُرابية.** القاهرة: مكتبة مدبولي، 1967.

سليم، جمال. **التنظيمات السرية لثورة 23 يوليو.** القاهرة: مكتبة مدبولي، 1982.

السيد، جلال. **حزب البعث العربي**. بيروت: دار النهار، 1973.

شادي، صلاح. **صفحات من التاريخ**. الكويت: شركة الشعاع للنشر، 1981.

الشيخ، يوسف محمد. **أجنحة الإنقاذ.** بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، 1993.

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون.** الإسكندرية: دار الدعوة، 1979. 2 مج.

عبد الرحمن، أنس. **القضية الفلسطينية بين ميثاقين.** الكويت: مكتبة دار البيان، 1989.

عبد الناصر، جمال. **الميثاق.** بيروت: دار المسيرة، [د. ت.].

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.** تحقيق ودراسة محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

ـــــــــــــ. **رسالة التوحيد.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

عزام، عبد الله. **اللحاق بالقافلة.** ط 2. لندن: منشورات عزام، 2001.

علي، حيدر إبراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

عيسى، صلاح. **الثورة العُرابية.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

ـــــــــــــــ. **مقالات.** باريس: دار الكروان، 1984.

فرج، محمد عبد السلام. **الجهاد: الفريضة الغائبة.** عمّان: [د. ن.]، 1982.

فرّوخ، عمر. **تجديد التاريخ**. بيروت: دار الباحث، 1980.

فضل الله، مهدي. **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني.** بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلة الحضارة.** ط 6. بيروت: دار الشروق، 1400هـ/1980م.

ـــــــــــــ. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. ط 7. بيروت: دار الشروق، 1980.

ـــــــــــــ. **في ظلال القرآن**. ط منقحة. بيروت: دار الشروق، 1401ه/1981م. 6 ج.

ـــــــــــــ. **معالم في الطريق.** بيروت: دار الشروق، 1401هـ/1981م.

ـــــــــــــ. **معركة الإسلام والرأسمالية.** ط 5. بيروت: دار الشروق، 1978.

ـــــــــــــ. **مقوّمات التصور الإسلامي.** بيروت: دار الشروق، 1986.

ـــــــــــــ. **هذا الدين.** ط 8. بيروت: دار الشروق، 1983.

قطب، محمد. **جاهلية القرن العشرين.** القاهرة: مكتبة وهبة، 1964.

كاريل، أليكسس. الإنسان ذلك المجهول. تعريب شفيق أسعد فريد. بيروت : مكتبة المعارف ، 2003.

كرد علي، محمد. **الإسلام والحضارة العربية.** القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1934-1936. 2 ج.

مذكرات السلطان عبد الحميد. ترجمة وتحقيق محمد حرب عبد الحميد. القاهرة: دار الأنصار، 1978.

مصطفى، عبد العزيز الحاج. **مصطفى السباعي: رجل فكر وقائد دعوة.** عمّان: دار عمّار، 1984.

المطعني، عبد العظيم. **جريمة العصر: قصة احتلال المسجد الحرام.** القاهرة: دار الأنصار، 1980.

مغنية، محمد جواد. **الخميني والدولة الإسلامية.** بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

________. **الشيعة في الميزان.** ط 4. بيروت: دار التعارف، 1979.

المودودي، سيد أبو الأعلى. **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية.** القاهرة: دار الأنصار، 1978.

________. **الجهاد في الإسلام.** لاهور: المنشورات الإسلامية، 1976.

________. **منهاج الانقلاب الإسلامي.** القاهرة: دار الأنصار، 1977.

________. **نظرية الإسلام السياسية.** بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م.

الندوي، أبو الحسن علي. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟.** ط 10. القاهرة: دار الأنصار، 1977.

وزارة الثقافة السورية. **كيف نكتب تاريخنا القومي.** دمشق: وزارة الثقافة السورية، 1966.

ياسين، عبد السلام. **حوار مع الفُضلاء الديمقراطيين.** الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994.

يكن، فتحي. **الإسلام.** بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

دوريات

أنيس، محمد. «تاريخنا القومي في الميثاق.» **الكاتب:** العدد 63، حزيران/يونيو 1966.

البنا، حسن. «خطوتنا الثانية.» **النذير:** العدد 1، 1357هـ/1938م.

________. «وحدتنا الكاملة. **مجلة الإخوان المسلمون:** العدد 23، 1362هـ/1943م.

الدعوة: السنة 25، العدد 6، تشرين الثاني/نوفمبر 1976.

رضا، محمد رشيد. «الاستبداد.» **المنار:** السنة 10، العدد 4 (11 حزيران/يونيو 1907).

السيد، جلال. «تاريخنا القومي بين الحقيقة والتزييف،» **الكاتب:** 26 أيار/مايو 1963.

________. «تاريخنا القومي في دور الاشتراكية.» **الكاتب:** 29 آب/أغسطس 1963.

________ [وآخرون]. «الثقافة والثورة.» **الكاتب:** العدد 63، تموز/يوليو 1966.

عفلق، ميشيل. «تقييم شامل للوضع العربي.» **الدستور:** 1989/4/17.

الغنوشي، راشد. «من أوراق الغنوشي.» **المجلة:** العدد 441، 1988.

مصطفى، أحمد عبد الرحيم. «حول تاريخ مصر الحديث.» **الهلال:** العدد 73 (9 آب/أغسطس 1965).

________. «ندوة إعادة كتابة التاريخ القومي.» **المجلة التاريخية المصرية:** 1967.

مجلة **المعرفة** (وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية): الأعداد 41-44، 1965.

المودودي، سيد أبو الأعلى. «بين الحضارتين الغربية والإسلامية.» **المسلمون:** السنة 8، العددان 2-3، 1963.

________. «العدالة الاجتماعية.» **المسلمون:** السنة 7، العدد 9، 1962.

الوسط (لندن): العدد 92، تشرين الثاني/نوفمبر 1993.

2- الأجنبية

Books

Abdallah, ʻUmar F. The Islamic Struggle in Syria. Berkeley, CA: Mizan Press, 1983.

ʻAbduh, Muhammad. The Theology of Unity. Translated by Ishak Musaʻad and K. Cragg. New York: Books for Libraries, 1980.

Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. ed. London: Verso, 1993.

Anderson, Lisa. The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Arjomand, Said Amir. The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

Asad, Muhammad. The Message of the Qur'an. Mecca: Muslim World League, 1964.

Atwan, Abdel-Bari. The Secret History of Al-Qa'ida. London: Abacus, 2007.

Berkes, Niyazi. The Development of Secularism in Turkey. Montreal: McGill University Press, 1964.

Braudel, Fernand. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. Translated from the French Siân Reynolds. London: Fontana, 1973.

Burke, Jason. Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam. London: Penguin, 2007.

Carrel, Alexis. Man, the Unknown. London: Harper and Brothers, 1939.

_________. L'Homme, cet inconnu. Paris: Libraire Pion, 1935.

Choueiri, Youssef M. Arab History and the Nation State 1820-1980. London: Routledge, 1989.

Coulson, Noel J. A History of Islamic Law. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Davis, J. C. Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516-1700. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

Davison, Roderic H. Turkey: A Short History. 2nd ed. Huntingdon: The Eothen Press, 1988.

Dobbin, Christine. Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 178-1847. London: Curzon Press, 1983.

Foucault, Michel. The Order of Things. London: Tavistock Publications, 1977.

Garcia, Michael John. Renditions: Constraints Imposed by Laws on Torture. Washington: Congressional Research Service, 2009. (Congressional Research Service Report)

Graham, George Farquhar Irving. The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan. Karachi: Oxford University Press, 1909.

Hanna, Sami A. and George H. Gardner. Arab Socialism: A Documentary Survey. Leiden: E. Brill, 1969.

Harputlu, Kamuran Bekir. La Turquie dans l'impasse. Paris: Editions Anthropos, 1974.

Hitler, Adolf. Mein Kampf. Translated by Ralph Manheim. London: Hutchinson, 1969.

Hodgson, Marshall G. H. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Vol. 1: The Classical Age of Islam.

Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods.

Vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times.

Holt, P. M. (ed.) Political and Social Change in Modern Egypt. London: Oxford University Press, 1968.

_______ and M. W. Daly. The History of the Sudan: From the Coming of Islam to the Present Day. 3rd ed. London: Weidenfeld and Nicolson, 1983.

Hooglund, Eric J. Land and Revolution in Iran, 1960-1980. Austin, TX: University of Texas Press, 1982. (Modern Middle East Series)

Hroub, Khaled. Hamas: A Beginner's Guide. London: Pluto Press, 2006.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman bin Muhammad. The Muqaddima: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Johnson, Dale L. (ed.). Middle Classes in Dependent Countries. Beverly Hills, CA: Sage, 1985.

Keddie, Nikki R. An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Keyder, Çaglar. State and Class in Turkey. London: Verso, 1987.

Khan, Ahmad M. History of the Fara'idi Movement in Bengal 1818-1906. Karachi: Pakistan Historical Society, 1965.

Khan, Mohammad Asghar (ed.). Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience. London: Zed Books, 1985.

Khumayni. (Imam). Islam and Revolution. Translated and annotated by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1981.

Lambton, Ann K. S. Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration. London: Oxford University Press, 1953.

Laroui, 'Abdallah. L'ideologie arabe contemporaine. Paris: Francois Maspero, 1967.

Lea, David A. M. and D. P. Chaudhri (eds.). Rural Development and the State: Contradictions and Dilemmas in Developing Countries. London: Methuen, 1983.

Malik, Hafeez. Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan. New York: Columbia University Press, 1980.

Marx, Karl and Friedrich Engels. The German Ideology, part 1. London: Lawrence and Wishart, 1974.

Mawdudi, S. Abul A'la. The Economic Problem of Man and its Islamic Solution. Lahore: Islamic Publications, 1978

___________. First Principles of the Islamic State. Lahore: Islamic Publications, 1983.

___________. Islamic Way of Life. 11th ed. Lahore: Islamic Publications, 1979.

___________. Rights of Non-Muslims in the Islamic State. Lahore: Islamic Publications, 1982.

___________. A Short History of the Revivalist Movement in Islam. Lahore: Islamic Publications, 1979.

___________. Towards Understanding Islam. Beirut: The Holy Quran Publishing House, 1980.

__________. Unity of the Muslim World. 5th ed. Lahore: Islamic Publications, 1982.

Mitchell, Richard P. The Society of the Muslim Brothers. London: Oxford University Press, 1969.

Morgan, Kenneth W. (ed.). Islam: The Straight Path: Islam interpreted by Muslims. New York: The Ronald Press, 1958.

Munir, Muhammad. From Jinnah to Zia (Lahore: Vanguard Books, 1980.

Nadawi, Abu al-Hasan 'Ali. Islam and the World. Translated M. Asaf Qidawai. Lahore: The Academy of Islamic Research Publications, 1961.

Nietzsche, Friedrich. The Use and Abuse of History. Translated by Adrian Collins. Indianapolis, IN: Bobbs Merrill Educational Publishing, 1979.

Pakdaman, Homa. Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani. Paris: V. P. Maisonneuve et Larose, 1969.

Peacock, James L. Muslim Puritans, Reformist Psychology in Southeast Asian Islam. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

Plumb, John H. The Death of the Past. London: Macmillan, 1969.

Rajaee, Farhang. Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State, and International Politics. London: University Press of America, 1983. (American Values Projected Abroad; vol. 13)

Ricklefs, M. C. A History of Modern Indonesia. Basingstoke: Macmillan, 1981.

Satloff, Robert B. Troubles on the East Bank. New York; London: Praeger, 1986.

Shafi, M. M. Distribution of Wealth in Islam. Karachi: Begum Aisha Bawany Waqf, 1969.

Sombart, Werner. Die Juden und das Wirtschaftsleben. Lipzig: Duncker and Humblot, 1911.

Sourkes, Theodore L. Nobel Prize Winners in Medicine and Physiology 1901- 1965. London: Abelard-Schuman, 1967.

Sulaiman, Ibraheem. A Revolution in History: The Jihad of Usman Dan Fodio. London: Mansell Publishing, 1986.

Symonds, Richard. The Making of Pakistan. London: Faber and Faber, 1950.

Toprak, Binnaz. Islam and Political Development in Turkey. Leiden: E. J. Brill, 1981.

Upton, Joseph M. The History of Modern Iran: An Interpretation. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Vatin, Jean-Claude. L'Algerie politique: Histoire et société. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983.

Weiss, Anita M. (ed.). Islamic Reassertion in Pakistan. New York: Syracuse University Press, 1986.

Wilber, Donlad Newton. Contemporary Iran. London: Thames and Hudson, 1963.

Periodicals

Abir, M. "The "Arab Rebellion" of Amir Ghalib of Mecca, 1788-1813." Middle Eastern Studies: vol. 7, no. 2, 1971.

Baer, Gabriel. "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds." International Journal of Middle East Studies: vol. 1, no. 1, January 1970.

Cordell, Dennis D. "Eastern Libya, Wadai and the Sanžs"ya: A Tar"qa and a Trade Route." The Journal of African History: vol. 18, no. 1, January 1977.

فهرس

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب قراءة جديدة لظاهرة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ويحاول تبيّن مدى صحة تمثيل هذه الحركات للإسلام في جذوره وبدايات نشوئه. وهو يقوم بذلك انطلاقاً من التقاط البعد التاريخي ومن ثم السياق السياسي لكل منهما. لذلك كان لا بدّ من إجراء مقارنة معمّقة بين الإسلام في منعطفاته المتنوّعة وهذه الحركات التي تنسب كل ما تؤمن به أو تفعله إلى الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو سيرة النبي والصحابة والإرهاصات الأولى للدعوة. وقد نجح المؤلف في هذا الكتاب في السير بالاتجاه الصحيح نحو هذه الأهداف، على الرغم من تشعّب الموضوع واتّساع نطاقه وغزارة مادته.

الجدير بالذكر أن هذا الكتاب في طبعته الإنكليزية بات يُعتمد في البرامج الدراسية للجامعات في أنحاء شتى من العالم، كما أضحى مرجعاً أساسياً في الدراسات التي تتناول تاريخ الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة وتكوينها ومنظوماتها الفكرية.

يوسف الشويري

- درس العلوم السياسية في الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة لندن.
- نال شهادة الدكتوراه في الدراسات التاريخية الشرقية من جامعة كمبردج.
- عمل أستاذاً للتاريخ في جامعتي إكستر ومانشستر في بريطانيا، ومعهد الدوحة للدراسات العليا.
- شغل منصب أستاذ الفكر القومي في مركز دراسات الوحدة العربية عام 2001 وعيّن مديراً عاماً للمركز عامي 2010 و2011.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة» شارع البصرة
ص ب: 6001-113 الحمرا ـ بيروت 2034-2407 لبنان
تلفون: 750084/5/6/7 1 (961+)
فاكس: 750088 1 (961+)

www.caus.org.lb
info@caus.org.lb
@CausCenter
@CausCenter
CausCenter

الثمن 16$


978-9953-82-901-2